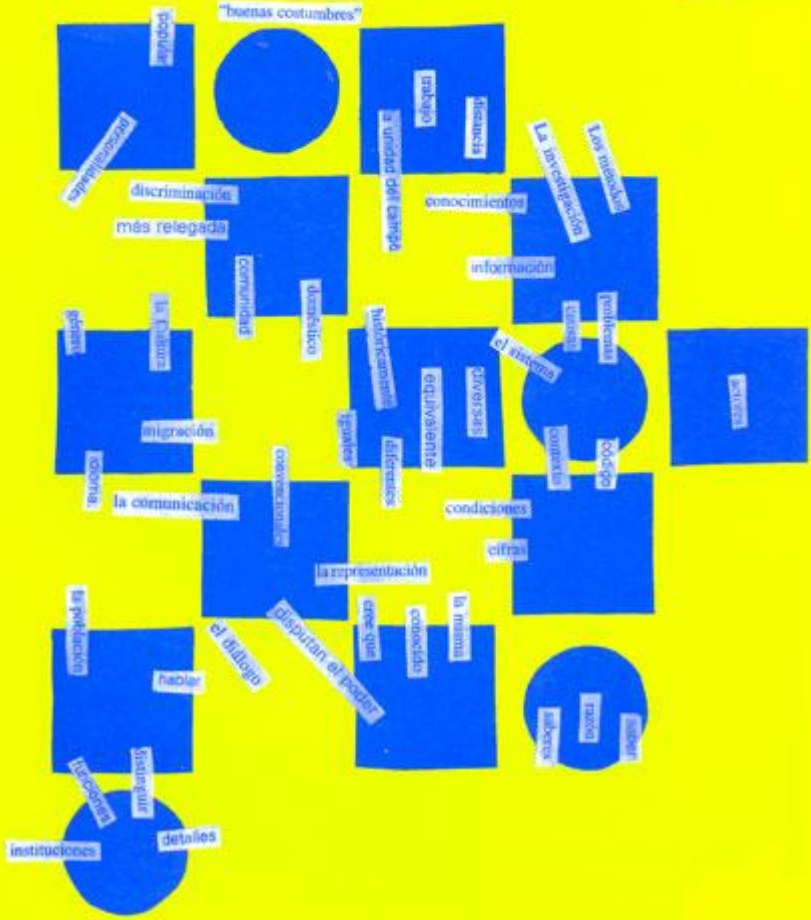
Mauricio F. Boivin • Ana Rosato • Victoria Arribas

Constructores de otredad

Una introducción a la Antropología Social y Cultural



Constructores de Otredad

Una introducción a la Antropología Social y Cultural

Mauricio Boivin
Ana Rosato
Victoria Arribas

Índice

Prologo a la tercera edición 5

Introducción 7

Entre silencio y diálogo 14
Pierre Clastres

Alteridad y pregunta antropológica. 16
Esteban Krotz

Las tres fuentes de la reflexión etnológica. 22
Claude Lévi-Strauss

Capítulo 1. La construcción del otro por la diferencia 27

¿Ciencia normal o revolución científica?
Notas sobre las perspectivas actuales de la antropologia sociocultural. 34
Esteban Krotz

Razón del progreso humano 48
L.H. Morgan

Capítulo 2. La construcción del otro por la diversidad 55

Anexo: La noción de estructura en Lévi-Strauss 72

Shakespeare en la selva 75
Laura Bohannan

Tristes trópicos. 81
C. Lévi-Strauss

Los Argonautas del Pacífico Occidental 84
B. Malinowski

Comunidades genéticas imaginadas 88
Bob Simpson

Capítulo 3: La construcción del otro por la desigualdad 95

El agua: recurso de poder en un barrio periférico 105
Victoria I. Casabona

Poder y Lenguaje. Reflexiones sobre los paradigmas y las paradojas
de la legitimidad de las relaciones de dominación y de opresión. 110
M. Godelier

Identidad social villera 115
Rosana Guber

"Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política." 126
K. Marx

La politización de la "cultura" 128
Susan Wright

Capítulo 4: La observación participante 143

La noción de conciencia práctica y teoría de la estructuración de Giddens 156

Las etnografías como... ¡etnografías!
Un ensayo dialógico sobre la posmodernidad en Antropologia Social 161
*Fernando Alberto Balbi***

El oficio del etnólogo o cómo tener "Anthropological Blues" 172
Roberto Da Matta

"Lo empírico y lo normativo en la etnografía"
¿Derivan las diferencias culturales de la descripción? 179
*Gérard Lenclud**

Cuando los nativos son nuestros vecinos 186
Faye Ginsburg

Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica,
un ensayo sobre la perspectiva antropológica 194
Gustavo Lins Ribeiro

Crimen y costumbre en la sociedad salvaje 199
B. Malinowski

Capítulo 5. Antropología del consumo 203

Una perspectiva antropológica sobre cambio cultural y desarrollo:
el caso del cuy en la sierra ecuatoriana. 222
*Eduardo Archetti**

Canibalismo y pobreza 234
Victoria Arribas, Alicia Cattaneo y Cecilia Ayerdi

La naturaleza y la cultura en el mensaje publicitario. 239
Victoria Arribas y Cecilia Ayerdi

Crisis, reciprocidad y dominación 245
Mauricio F. Boivin y Ana Rosato

El consumo sirve para pensar 255
N. García Canclini

Introducción de 1857 260
K. Marx

Bibliografía general 263

Índice temático 273

Prólogo a la tercera edición

Hemos decidido realizar una nueva impresión del libro –la tercera– porque nos ha sido una herramienta muy útil para la enseñanza de la Antropología Social y Cultural. Si bien hemos mantenido la misma estructura y el mismo contenido, en esta edición sacamos algunos textos y hemos introducido nuevos. Además, se han agregado un índice general –con las citas en castellano– y otro analítico.

Respecto al contenido, seguimos pensando que enraizada en las certezas postuladas por la tradición intelectual surgida del Iluminismo, la Antropología Social y Cultural constituida como disciplina científica a mediados del siglo XIX, se orientó a explicar la presencia de la alteridad social y cultural postulando la separación entre el Nosotros y el Otro. La dicotomía planteada fue interpretada, en un primer momento, en términos de diferencias irreductibles y absolutas presentándose una imagen del "Otro" en tanto diferente, *salvaje*. En un segundo momento se apuntó a relativizar la tajante separación considerando la diversidad de culturas y apareció con más fuerza la imagen de lo *exótico*. Por ultimo, en un nuevo giro se plantea la relación desigual entre un Nosotros occidental y un "Otro". En los primeros tres capítulos presentamos un análisis de las principales vertientes teóricas –evolucionismo, funcionalismo, estructuralismo y neomarxismo– a fin de explicar el proceso de construcción de la "otredad" señalando tres modos claves: la diferencia, la diversidad y la desigualdad. A su vez, nos detenemos a considerar, en el capitulo cuatro, las distintas orientaciones metodológicas utilizadas por las vertientes teóricas analizadas, enfatizando la descripción e interpretación etnográfica que se constituyó en el signo más distintivo de la Antropología Social y Cultural.

Por ultimo presentamos un análisis cultural del consumo, a fin de analizar a partir de un tema específico la mirada antropológica sobre el "Otro" y considerar los aportes de la antropología al tema del consumo.

Al igual que las anteriores, esta edición, es producto del trabajo intelectual de más de diez años de trabajo docente en la Carrera de Ciencias de la Comunicación –Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires– estando la misma claramente enriquecida por los distintos aportes realizados por los docentes de la cátedra de Antropología Social y Cultural, así como por las innumerables inquietudes que los alumnos nos plantearan en el transcurso de estos años. La percepción del trabajo compartido no supone renunciar a la responsabilidad que nos cabe. En el caso específico de esta edición, tenemos que agradecer a Samantha Doudtchitzki y Adrían Koberwein por haber realizado, de modo generoso, la primera revisión del texto.

Por ultimo, queremos agradecer a distintas personas que desinteresadamente nos permitieron reproducir sus trabajos, porque sin su colaboración este libro no hubiera sido posible. En muchos casos los trabajos que aquí reproducimos fueron el punto inicial de nuestras reflexiones.

Los autores.

Introducción

De los varios modos que encontramos al definir el trabajo antropológico, dos cuentan con mayor consenso en la bibliografía actual[1]. Uno tiene que ver con su objeto, en el cual la Antropología es definida como el estudio de la otredad cultural, de la alteridad cultural o de la diversidad cultural. El segundo se refiere a su "técnica" o "método" y sostiene que la particularidad de la Antropología residiría en su forma de trabajar, en el modo en que se recolectan, analizan y exhiben sus datos: la observación participante.

A nuestro entender, ninguno de los dos elementos por separado pueden definir la ciencia. Aún más: sostenemos que no se puede explicar qué hace hoy la Antropología sin referirnos a la historia de su constitución como parte del campo científico, porque la ciencia es acumulativa y los componentes que encontramos hoy provienen de las teorías elaboradas en distintos momentos históricos. Esa acumulación no implica una sumatoria o una idea de mayor a menor, sino que tiene que pensarse como una acumulación "conflictiva" de sus diferentes partes.

En consecuencia, para entender qué hace un antropólogo es necesario tener en cuenta, en primer lugar, el *contexto* histórico y social en el cual se desarrolló la Antropología, su relación con el campo científico en general (la ubicación de esa ciencia en relación con las otras) y las relaciones entre las partes que la constituyen: objeto, teoría, método y técnicas.

En segundo lugar, ni el objeto de la Antropología ni su técnica han sido los mismos a lo largo del tiempo ni aún en un mismo espacio. No obstante, pueden distinguirse tres momentos constitutivos de la Antropología en Europa y Estados Unidos. Momentos en los cuales se desarrollaron teorías que fueron dominantes y que definieron y explicaron de manera distinta el quehacer antropológico. Distinguimos tres momentos (ver cuadro 1).

El primero de ellos surge a fines del siglo XIX (1) en donde la Antropología se constituyó como ciencia y la teoría que logró dominar el discurso antropológico fue el evolucionismo. El segundo momento fue el que se desarrolló entre las dos guerras mundiales (2) y se caracterizó por la aparición de una "diversidad" de teorías que tuvieron en común el intento de explicar la diversidad cultural. Y el tercer momento, que comienza luego de la Segunda Guerra Mundial (3), en el cual las teorías anteriores todavía siguen siendo dominantes pero aparecen las "otras" Antropologías, las "no occidentales" que plantean teorías alternativas sobre la otredad cultural. En la segunda parte de esta introducción analizaremos de modo detallado cada uno de estos momentos. Pero antes debemos realizar un comentario más sobre la particularidad de cada uno de ellos respecto al objeto de estudio de la Antropología.

Sostenemos que, como toda ciencia, la Antropología es una "construcción". Se acepta comúnmente que la Antropología se constituyó como ciencia a partir de construir explicaciones sobre la "otredad cultural", pero nosotros agregamos que no sólo construyó sus explicaciones sino que fundamentalmente construyó una imagen, un modelo de la otredad (del otro cultural). De tal modo que ese "otro cultural", que se constituyó como objeto de estudio antropológico, no respondió a un "hecho empírico" real. Por el contrario fue (y por supuesto lo sigue siendo) un objeto construido de manera científica por las distintas teorías que dominaron en cada uno de los momentos históricos. Así, la teoría evolucionista –considerada como la primera teoría científica– no se limitó a explicar la otredad cultural sino que "construyó" su objeto (aquel que explicó) a partir de la "diferencia cultural", el "otro" como diferente al "nosotros". Las teorías posteriores, en cambio, construyeron un objeto caracterizado por la particularidad y hablaron de "diversidad cultural". El "otro cultural" fue pensado como diverso, como distinto. Por último, cuando

1 Como ejemplo mencionamos a dos autores de habla hispana: Krotz, E., *La Otredad cultural entre Utopía y Ciencia,* México, FCE, 2002 y a Menéndez, E., "Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes". En *Alteridades*, 1, 1991 pp. 5-11 y su Conferencia Inagural del VI Congreso Argentino de Antropología Social, "Identidad disciplinaria y campos de aplicación", realizado en Mar del Plata el 14 al 16 de septiembre del año 2000.

Cuadro I

Contexto	fin del XIX (1)	entre guerras (2)	después de la 2da. Guerra. (3)	
Objeto	diferencia cultural	diversidad cultural		desigualdad cultural
Explicación (teorías)	evolucionismo	funcionalismo	estructuralismo	neomarxismo
Método	comparativo	relativismo (inductivo)	comparativismo/relativismo (formalización/deducción)	
Técnicas	inventarios/ encuestas	observación participante	extrañamiento interpretación	

la idea de la dominación de una cultura sobre otra se puso en evidencia, el objeto antropológico se construyó en torno a la noción de desigualdad: el otro cultural era producto de esa desigualdad.

Fines del siglo XIX:

A fines del siglo XIX, la Antropología se formalizó como ciencia. Fue un momento en el cual el conocimiento del mundo, de la existencia de modos de vida diferentes, se hizo más patente por los cambios ocurridos en Europa y por la expansión de Occidente. Por una parte, la revolución industrial –como producto de cambios tecnológicos importantes– generó nuevas diferencias: de clase, nacionales, étnicas y "problemas" que con el tiempo fueron denominándose "sociales". La cuestión fundamental de las ciencias sociales fue la de explicar esos cambios que se producían en el mundo europeo. Pero, a la par de estos cambios, Occidente se expandió sistemáticamente por el mundo, sobre otros pueblos, sobre otras culturas, sobre otros modos de vida distintos al modo europeo.

Si bien el encuentro intercultural no era nuevo y siempre despertó una actitud de asombro ante lo distinto, en este caso el asombro de Occidente se distinguió de los anteriores porque no fue un encuentro ingenuo, y por sobre todo, porque ese asombro fue domesticado bajo las reglas del mundo científico: la diferencia se constituyó en objeto de explicación científica. El nuevo encuentro de los europeos con otras culturas distintas dio origen a lo que sería la pregunta fundante de la Antropología: ¿por qué estos hombres son distintos? La primera teoría científica sobre la diferencia fue el evolucionismo que contestó esta pregunta a través del concepto de evolución.

Esta teoría se desarrolló en una época en la que la Antropología se estaba constituyendo como ciencia al mismo tiempo que el campo científico se estaba conformando, buscando su propio espacio, en función de obtener un tipo de autoridad distinta a la de la religión y la filosofía, y esa autoridad provenía de la objetividad de la ciencia y, especialmente, del método científico: un conjunto de reglas para probar las afirmaciones. En este caso el método de la Antropología fue el comparativo, método de moda en las ciencias naturales[2].

La teoría de la evolución se constituyó como tal en función de la aplicación del método comparativo y sobre la base de una concepción precisa de su objeto: el hombre. Este objeto era concebido con una particularidad: su dualidad; el hombre era tanto cuerpo como espíritu. Como cuerpo pertenecía al mundo de la naturaleza, en tanto "espíritu" pertenecía a otro mundo, al de la cultura. Siguiendo esta dualidad, la Antropología se constituyó en dos ramas: la Antropología física y la antropología cultural. Pero, no obstante, las diferencias entre los hombres fueron pensadas por estos evolucionistas, básicamente, como "diferencias" culturales.

Para estudiar al hombre en las distintas manifestaciones en las que se presentaba, se estableció una división del trabajo científico dentro de las ciencias humanas y sociales. Por un lado, la historia y la sociología tomaron como objeto (objetivo) de estudio las sociedades complejas, civilizadas, desarrolladas. Por el otro, las sociedades primitivas, no complejas, no desarrolladas, sin historia y sin Estado pasaron a constituirse como el objeto propio de la Antropología. Esta división, producto de un proceso histórico, se realizó en función de las distinciones de las sociedades o las culturas en tiempo y espacio, teniendo como parámetro la ubicación de Occidente (ver cuadro II).

2 La idea era que aquellos que vivían de modo diferente en otros lugares podían dar la clave de como había sido el pasado del hombre civilizado. Se intentó analizar la naturaleza humana a partir de la diferencia entre las culturas y estas diferencias surgían de la comparación entre ellas.

Cuadro II

		Tiempo	
		Cercano	Lejano
Espacio	Cercano	Sociología	Historia/arqueología
	Lejano	Etnología	arqueología

La Antropología indagó en el interrogante ¿por qué llegamos a ser lo que somos?, es decir, ¿cuál es el origen de estas diferencias culturales? La primera corriente teórica de esta nueva ciencia construyó sus respuestas comparando a las sociedades en el devenir espacio-temporal y elaboró, de esta forma, una historia natural de la humanidad.

Entre las dos guerras mundiales:

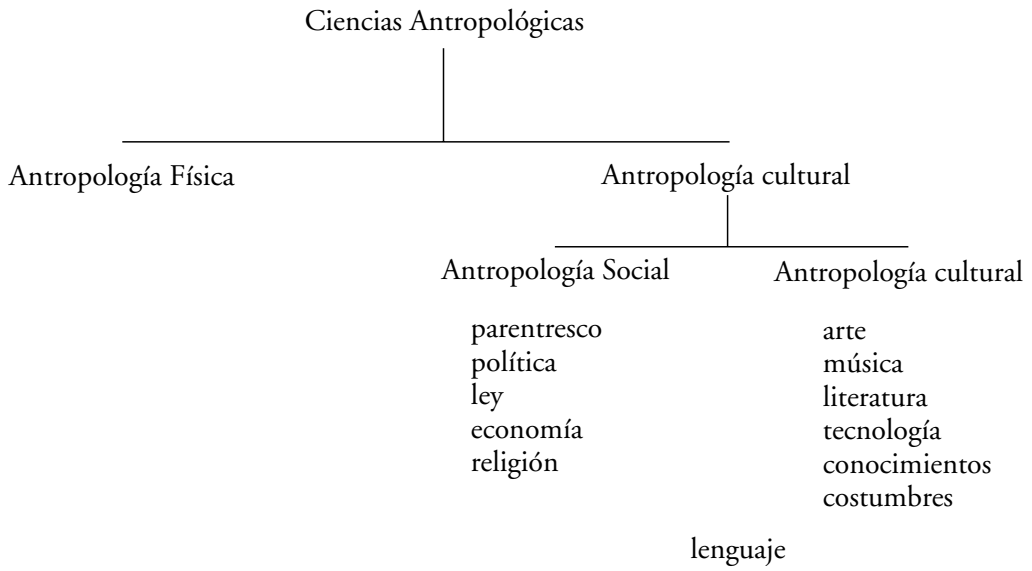
Un segundo momento, ubicado cronológicamente entre las dos guerras mundiales, se caracterizó por "un cierre de las fronteras nacionales" y por la consolidación de la presencia europea en sus colonias. En la Antropología europea y norteamericana se producen dos hechos importantes: la crisis del evolucionismo como paradigma único y la separación de la ciencia en escuelas nacionales; aparecen así el estructuralismo y funcionalismo inglés, el particularismo histórico en Estados Unidos, la escuela histórico-cultural en Alemania y la escuela sociológica francesa. Cada una elaboró teorías alternativas, muchas veces sin contacto entre ellas, pero todas tuvieron en común la crítica al evolucionismo. Criticaron, en primer lugar, las *técnicas* que utilizaron los evolucionistas, postulando que los datos con que la Antropología se debía manejar debían ser obtenidos de primera mano, es decir que es el antropólogo, particularmente el etnólogo, el que tiene que buscar en las otras culturas los datos con los cuales se construyen las teorías. De este modo, se introduce, se inventa, la *observación participante* como técnica privilegiada de la Antropología, lo que implica el traslado del investigador a otras sociedades. La idea era que estudiando en su totalidad a una cultura de modo muy extenso, muy específico, se podría dar cuenta de las diferencias y semejanzas culturales. Por ejemplo, en la escuela británica el enfoque que dominó en esta época fue el de considerar que una cultura estaba conformada por partes y que cada parte tenía que ser vista en función del conjunto (sistema/estructura) y que cada cultura conforma una totalidad (holismo).

La segunda crítica fue respecto al *método comparativo*, principalmente porque fue aplicado teniendo como referente de la comparación los valores de la sociedad occidental. Es decir, los evolucionistas fueron acusados de *etnocéntricos.* Pero la crítica al método también fue resultado de aplicar la técnica de la observación participante ya que al observar una cultura como totalidad, como un conjunto de partes indisolublemente unidas, en la cual cada parte tiene relación con el todo, se tornaba imposible la operación evolucionista de abstraer una parte para compararla con otra de otra cultura. Y segundo, porque en la medida en que se estudiaban de modo muy detallado las distintas culturas, menos elementos en común se encontraban.

Así, el método comparativo fue puesto entre paréntesis y se lo sustituyó por el relativismo cuyo postulado extremo implicaba la imposibilidad de comparar, ya que cada cultura es una configuración distinta y entendible sólo en sus propios términos. Es decir que estas escuelas nacionales tuvieron en común el haber elaborado teorías "relativistas". Las teorías relativistas intentan mostrar que todas las culturas son diferentes entre sí pero equivalentes, por lo tanto, son diversas. El enfoque holista y relativista llevó a la Antropología a trabajar sobre las diferencias para terminar dando cuenta de la diversidad cultural.

No obstante, existen diferencias entre las principales escuelas de esa época. Así, por ejemplo, mientras que el estructural-funcionalismo británico plantea conocer una cultura a partir de su presente (sincronía), el particularismo histórico norteamericano recurrió al pasado para conocer una cultura. Se diferenciaban también por los lugares donde sus antropólogos hacían trabajo de campo. Mientras que los antropólogos ingleses trabajaron en sus colonias de África y Oceanía, los antropólogos norteamericanos trabajaron sobre "sus indígenas" pero, como éstos se transformaban rápidamente, el trabajo de los antropólogos consistió en reconstruir por medio de historias orales (o material arqueológico) el pasado "no occidentalizado" de esos pueblos. De alguna manera, lo que ambas escuelas van a tener en común es la tendencia a especializarse en "pueblos primitivos". Va apareciendo ya en ese momento una separación fundamental para la teoría, entre Antropología Social y Antropología Cultural. La primera se interesará por la forma en que se organizan los hombres, mientras que la segunda lo hará en la manera en cómo viven y piensan sus vidas y el mundo (ver cuadro III).

Así, cada escuela va a plantear su relación con distintas ciencias. La Antropología Cultural norteamericana va a tener relaciones estrechas con la Psicología y con la Historia, mientras que la Antropología Social británica va a estar inmediatamente relacionada con la Sociología.



Después de la Segunda Guerra:

A partir de la década del '50 se producen simultáneamente dos tipos de transformaciones. Por una parte, se produce la transformación de las sociedades primitivas. Por otra, y de modo paralelo, se modifican también las prácticas de los antropólogos. Respecto de las sociedades "primitivas", las transformaciones que se produjeron fueron de distintos tipo:

- La desaparición física, una disminución cuantitativa y acelerada de sus miembros, vía la guerra, las enfermedades, el genocidio.
- una transformación cualitativa, principalmente hacia formas occidentales de vida (occidentalización) y la consecuente desaparición cultural producto de la presión de Occidente. A este proceso –que hace referencia a la acción y a las consecuencias que provoca toda política de cambio o transformación forzada, de asimilación y cambio de mentalidades o valores nativos– se lo denominó etnocidio o genocidio cultural.

Estos cambios "forzados" fueron considerados como producto de un proceso de acción proveniente del mundo Occidental: la colonización, que si bien estaba ya entrando a su etapa final, era ahora reconocida como tal por la Antropología dominante.

Así algunas sociedades desaparecieron completamente en cuanto entidades independientes mediante su absorción en unidades mayores (colonización), otras desaparecieron totalmente físicamente y otras se fueron transformando en nuevas naciones ("guerras de liberación"). Los cambios –básicamente políticos– que sufrieron estos pueblos fueron los que los llevaron a transformarse de "pueblos primitivos" en sociedades complejas[3]. Y aquí es necesario aclarar una cuestión: estas transformaciones no eran nuevas dado que desde que Occidente se conectó con el resto del mundo comenzaron esos procesos de transformación. Lo que en realidad cambió es la mirada sobre el "otro" que tenía Occidente y –específicamente– la mirada que la Antropología tenía sobre las otras culturas.

Es decir que la práctica de la Antropología dominante también se transformó, adaptándose a las nuevas realidades. Dos líneas son notorias. En una se ubican las teorías que, dejando de lado las transformaciones que sufrieron estos pueblos, continuaron estudiando aquellas sociedades o culturas que aún podían ser consideradas "primitivas" antes que desaparecieran completamente, realizando una especie de Antropología de salvataje. En esta línea, puede inscribirse el estructuralismo francés, que continúa trabajando con el modelo de la diversidad pero introduciendo algunos cambios a la posición estructural-funcionalista británica.

En ese sentido, C. Lévi-Strauss –el fundador del estructuralismo en Antropología– va a sostener que es necesario partir de las "partículas y fragmentos de restos que aún se pueden reunir" de los modos de vida de esos pueblos primitivos. Habla de "partir" porque para él, el conocimiento antropológico no se agota en este punto

3 La Segunda Guerra había contribuido por un lado a ocultar la emergencia de esos nuevos movimientos pero al mismo tiempo los había impulsado ya que las potencias centrales hicieron participar activamente a sus colonias en el conflicto. Al concluir éste, emergen nítidamente los movimientos de liberación.

(el acercamiento directo y personal del antropólogo), sino que es necesario construir un modelo teórico de sociedad que, aun cuando no corresponda a ninguna de las que se pueden observar en la realidad, ayude a comprender los fundamentos básicos de la existencia humana. Esta vía podía hacerse efectiva ya que las operaciones de la mente eran independientes del contexto cultural e histórico, porque a pesar de la "superficial extrañeza de los hombres primitivos", el espíritu del hombre es, en el fondo, el mismo en todas partes. Esto permite "desarrollar una ciencia general del pensamiento, una ciencia conclusa, abstracta, formalista, una gramática universal del intelecto"[4].Pensado en esta ciencia, Lévi-Strauss plantea tres niveles del quehacer antropológico:

- un primer nivel en el cual el antropólogo pretende "aislar y describir los modelos que un pueblo usa para percibir, relacionar e interpretar sus experiencias". Es el momento en que el antropólogo realiza la etnografía;
- un segundo nivel donde el antropólogo compara el contenido y la organización de los sistemas culturales para analizar, interpretar y explicar la diversidad. Es el momento de la etnología, del estudio comparado de las distintas culturas;
- un tercer nivel, el de la Antropología estructural, en el cual el antropólogo llega, a través de la construcción de modelos formales a los axiomas básicos, a las estructuras constantes y comunes a todas las culturas.

No obstante este reconocimiento de la práctica científica como tres momentos interrelacionados, Lévi-Strauss se centró, casi exclusivamente, en el tercer momento[5].

Otros antropólogos, en cambio, tomaron otra vía y se propusieron estudiar las transformaciones que las sociedades no occidentales estaban sufriendo. Uno de los problemas que tuvieron que afrontar estos antropólogos fue el hecho de que las herramientas (teorías y técnicas) de la Antropología clásica no eran las adecuadas para explicar estas nuevas culturas. Por ejemplo, respecto a la técnica, la observación participante era una herramienta creada y pensada para estudiar culturas "sencillas" o "primitivas" pero ahora esas culturas se habían transformado en "complejas" y no podía aplicársele esa técnica de modo directo. Lo mismo sucedió con las teorías que habían explicado la diversidad cultural a partir del supuesto de que ésta era un hecho natural y que, por lo tanto, todas las sociedades debían ser tratadas como "iguales". Así, los antropólogos que se preguntaron por las causas de las transformaciones se encontraron con que el "hecho natural" era producto de un tipo de contacto particular: el de la colonización. Ésta era considerada como un proceso caracterizado por la dominación de un pueblo sobre otro, lo que produjo un fenómeno evidente: la desigualdad entre culturas. De tal forma que las teorías sobre las transformaciones de las culturas "primitivas" se centraron en explicar la desigualdad cultural como producto de la dominación de Occidente.

De este modo, la Antropología tuvo un giro teórico y metodológico importante, se proveyó de las técnicas de otras disciplinas (principalmente de la Sociología y la Historia) y de otras teorías sociales. No obstante, la teoría que permitía dar una primera explicación sobre la desigualdad y la dominación era el marxismo. La influencia de esta línea de pensamiento en las explicaciones antropológicas se acentuó aún más dado que durante la década del '60 hubo una especie de "explosión" de discusiones entre las distintas vertientes del marxismo[6], discusiones que fueron ampliamente difundidas y que influenciaron de manera directa en algunas de las Antropologías dominantes.

Como ejemplo del impacto que esas discusiones generaron, algunos antropólogos hicieron una revisión de los estudios realizados por los clásicos sobre las "sociedades primitivas", intentando describirlas y explicarlas a partir de las relaciones de desigualdad que, según ellos, existían dentro de esas sociedades. Los antropólogos que se adscribieron a esta corriente, tuvieron largas discusiones para adaptar una teoría que intentaba explicar la desigualdad en

4 Lévi-Strauss plantea una nueva forma de acercamiento ya no físico sino intelectual: "¿Nunca habremos de conocer a los salvajes? No, hay otro camino para acercarnos a su mundo, un camino que no es el de la participación personal en ese mundo: la construcción (partiendo de las partículas y fragmentos de restos que aun es posible reunir o que ya han sido reunidos) de un modelo teórico de sociedad que, aunque no corresponda a ninguna de las que pueden observarse en la realidad, nos ayude no obstante a comprender los fundamentos básicos de la existencia humana. Y esto es posible porque a pesar de la superficial extrañeza de los hombres primitivos, en un nivel más profundo no nos son en modo alguno, extraños. El espíritu del hombre es en el fondo el mismo en todas partes de manera que lo que no puede realizarse mediante un acercamiento, mediante el intento de penetrar materialmente en el mundo de las tribus salvajes, puede realizarse desarrollando una ciencia general del pensamiento, una ciencia conclusa, abstracta, formalista, una gramática universal del intelecto" (1976).

5 La Antropología se relaciona en esta perspectiva con la lingüística, el psicoanálisis y con la ciencia de la comunicación.

6 Síntesis de estas discusiones pueden verse en P. Anderson (1983), D.C Fol., E. Loy y Olin Wright (1985) y, de modo más reciente, en T. Skocpol (1993).

la sociedad occidental a otras sociedades, ampliando o modificando categorías y conceptos. Las etnografías que habían escrito los antropólogos de otras corrientes fueron revisadas teniendo en cuenta que, más allá del modo en que se presentara, la dominación y la desigualdad eran un atributo posible en toda sociedad, en todo tiempo y espacio.

Todo este movimiento y la enorme cantidad de información obtenida hasta el momento, llevó a que la mirada antropológica se fragmentara y que el antropólogo se especializara, ya no en las "sociedades primitivas", sino en problemas que toda sociedad o cultura presentaban. Así van a surgir las especialidades: antropología económica, simbólica, política, urbana, rural, etc. Es decir, un proceso opuesto al de las escuelas nacionales (período de entre guerras) donde las sociedades o las culturas se tenían que tomar como un todo estrechamente relacionado y donde no se podían separar las partes. Pero ahora, la especialización permitía nuevamente la aplicación del método comparativo. Así, por ejemplo, la Antropología política se dedicaba a establecer semejanzas y diferencias respecto a las formas de dominación entre distintas culturas o a comparar distintos sistemas políticos.

Pero en esta etapa no sólo cambiaron el objeto y las teorías; también se sumaron nuevos "sujetos" de conocimiento: los antropólogos "nativos" que estudiaban sus propias sociedades. Esto, sin duda, introdujo nuevas preguntas para la ciencia:

> *¿Cómo es posible utilizar y cómo hay que transformar un instrumento cognitivo creado originalmente para un propósito determinado (el conocimiento de los otros desde el punto de vista del norte) para otro distinto? ¿Cuál es ese otro propósito? ¿Acaso la Antropología generada en los países del sur se encuentra limitada a ser una especie de sociología nativa? (Krotz, 1993: 3).*

Esto trajo problemas teóricos y epistemológicos: ¿quién es ahora el otro? ¿dónde vemos lo distinto? Y una respuesta posible fue establecer que era el antropólogo el que de manera consciente y metódica marcaba la distinción. Ya no era el "objeto" el distinto por sus características propias, sino que el antropólogo construía la distinción, lo extraño. Es éste el que distingue, desconoce, se "extraña". Esto modificó la base de observación participante e introdujo el "extrañamiento" como un recurso metodológico y como punto de partida necesario de toda investigación antropológica.

Creemos que lo expuesto anteriormente sintetiza una historia de cien años, pero las teorías construidas en este período no fueron totalmente superadas ni se quedaron ancladas en el tiempo, sino que tuvieron lo que P. Bourdieu denomina un "efecto de teoría" (otros dirían, efecto de ideología).Esto significa que cada teoría o explicación formulada, "bajó", se articuló con, se impuso como parte del sentido común, pasó a formar parte de lo "imaginario" colectivo en algunos sectores de nuestra sociedad, se impuso como "modelo" presente en la explicación desde el sentido común. Algunas de esas teorías o algunos aspectos de las mismas se constituyeron en modelos sobre la alteridad, lo distinto. Esos modelos tienen la fuerza de las "clasificaciones", no son ideas o representaciones que están sólo en nuestras cabezas o en la cabeza de la gente, sino que sirvieron como "vehículos" para la interacción, para las prácticas que desarrollamos, para la comunicación, para marcar anticipadamente una relación entre "nosotros y los otros". A decir de E. Leach, antropólogos y no antropólogos nos encontramos realizando la misma operación clasificatoria:

> *"Yo" me identifico a mí mismo con un colectivo "nosotros" que entonces se contrasta con algún "otro". Lo que nosotros somos, o lo que el "otro" es, dependerá del contexto (...) En cualquier caso "nosotros" atribuimos cualidades a los "otros", de acuerdo con su relación para con nosotros mismos. Si el "otro" aparece como algo muy remoto, se le considera benigno y se lo dota con los atributos del "Paraíso". En el extremo opuesto, el "otro" puede ser algo tan a mano y tan relacionado conmigo mismo, como mi señor, o mi igual, o mi subordinado (...) Pero a mitad de camino entre el "otro" celestialmente remoto y el "otro" próximo y predecible, hay una tercera categoría que despierta un tipo de emoción totalmente distinta. Se trata del "otro" que estando próximo es incierto. Todo aquello que está en mi entorno inmediato y fuera de mi control se convierte inmediatamente en un germen de temor (1967: 50-51).*

Pero hay una cuarta categoría posible en esta clasificación: el otro lejano e incierto. Y es sobre ella que se construyó la Antropología. El antropólogo se constituyó en "especialista" del otro lejano e incierto. Su tarea consistió en borrar la incertidumbre, en transformar eso exótico, en cierto conocido.

En el resto del libro daremos cuenta del modo en que están construidos estos tres modelos en las teorías antropológicas –diferencia, diversidad, desigualdad– y de qué modo son aún utilizados.

Bibliografía

ANDERSON, P., *Tras las huellas del materialismo histórico*, España, Siglo XXI, 1983.

CLASTRES, P., "Entre silencio y diálogo" en Pingaud, B. y otros, *Lévi-Strauss: estructuralismo y dialéctica,* Buenos Aire, Editorial Paidós, 1968.

FOLD, D.C. LOY y WRIGHT, E. OLI, "Recientes desarrollos en la teoría marxista del Estado capitalista" en Offe, C. y otros, *Capitalismo y Estado*, Madrid, Revolución, 1985.

KROTZ, E., "La producción de la Antropología en el sur" en *Alteridades*,Nº 1, 1993, pp. 5-11.

——— *La Otredad cultural entre Utopía y Ciencia,* México, FCE, 2002.

LEACH, E., *Un mundo en explosión,* Barcelona, Editorial Anagrama, 1967.

MENÉNDEZ, E, "Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes" en *Alteridades*, Nº 1, 1991, pp. 21-23.

——— Conferencia Inagural del *VI Congreso Argentino de Antropología Social*, "Identidad disciplinaria y campos de aplicación", Mar del Plata, 14 al 16 de septiembre del año 2000.

SKOCPOL, T., "El Estado regresa al primer plano" en *Cuadernos de Sociología,* Buenos Aires, Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 1993.

Entre silencio y diálogo[1]

Pierre Clastres

Los salvajes, como se sabe, desaparecen desde que en el siglo XVI el Occidente triunfante ha lanzado su técnica, su moral y su fe a la conquista de los Trópicos. Las culturas "primitivas", tal vez demasiado frágiles, y desarmadas en un combate tan desigual, se apagan una tras otra; y, así desposeídos de sí mismos, esos hombres diferentes que devuelven al primer silencio selvas y sabanas en adelante desiertas, se ven condenados a la extinción y la muerte, pues pierden el gusto por la vida.

Un balance tan trágico y la conjunción permanente entre la expansión de la civilización europea y el aniquilamiento de las culturas primitivas obligan a preguntarse si no se trata de algo muy distinto de un accidente sistemático. En efecto, más allá de las matanzas y de las epidemias, más allá de este singular salvajismo que el Occidente transporta consigo, parecería existir, inmanente a nuestra civilización y constituyendo la "triste mitad de sombra" en la cual se alimenta su luz, la notable intolerancia de la civilización occidental ante las civilizaciones diferentes, su incapacidad para reconocer y aceptar al Otro como tal, su negativa a dejar subsistir aquello que no es idéntico a ella. Los encuentros con el hombre primitivo se han producido casi siempre con el estilo de la violencia, grosera o sutil. O, con otras palabras, descubrimos en el espíritu mismo de nuestra civilización, y a lo largo de su historia, la vecindad de la violencia y la razón, en tanto la segunda no logra establecer su exigente reinado si no es mediante la primera. La Razón occidental remite a la violencia como su condición y su medio, pues lo que no es ella se encuentra en "estado de pecado" y cae entonces en el terreno insoportable de la irracionalidad. Y es de acuerdo con este doble rostro de Occidente, su rostro completo, que debe articularse el problema de su relación con las culturas primitivas: la efectiva violencia de que éstas son víctimas no es extraña al humanismo, no es sino el signo visible de una proximidad más lejana con la razón; y esta dualidad no define menos nuestra civilización por el hecho de hallarse enmascarada. Todo ocurre, pues, como si nuestra cultura no pudiera manifestarse si no es contra lo que ella califica de irracionalidad.

Lo que nuestra historia atestigua, desde el Renacimiento, es que esta intención de repulsa pudo cumplirse en la doble circunstancia favorable de la expansión política y del proselitismo cristiano. Con todo, es preciso señalar que aquélla estaba ya presente en la aurora griega de nuestra civilización, puesto que entonces los hombres se dividían en civilizados y bárbaros, la violencia no se manifestaba aún sino en el lenguaje. ¿Y cómo no recordar ahora ese otro reparto entre razón e irracionalidad del que nos habla Michael Foucault? Pues una curiosa analogía dibuja la forma de un destino común a la Locura y al Salvajismo, identificados negativamente por la doble división en la cual el aniquilamiento de las culturas primitivas hace eco a la "gran reclusión de los pobres". No se desea resucitar, sin duda, la antigua trinidad en que el salvaje y el loco, junto con el niño, mantenían para Occidente la misma relación con el adulto civilizado. Trátase sólo de que tanto el alienado como el salvaje se hallan vinculados de manera idéntica con la razón, para la cual son esencialmente extraños, peligrosos y por ende objetos de exclusión o de destrucción. Demente en Europa o salvaje en América, uno y otro se ven promovidos a pesar suyo a este parentesco nacido de la negativa de Occidente a mezclarse con esos lenguajes extraños. Y quizá sea en nombre de ese mito característico de nuestras maneras de pensar –el salvaje y el loco como fronteras de la razón– que a veces se deba asistir a encuentros sorprendentes: Artaud entre los tarahumaras.

Sería injusto, no obstante, desatender las voces que se elevan en defensa de los salvajes: de Montaigne y Léry a Diderot y Rousseau, no se dejó de recordar que la verdadera barbarie no siempre era la que se creía y que a menudo las instituciones y costumbres de esos pueblos lejanos estaban inspiradas por una gran sabiduría. El salvaje se convirtió pues rápidamente en el "buen salvaje". Existía

1 En: Pingaud, B. y otros, *Lévi-Strauss: estructuralismo y dialéctica.* Editorial Paidós. Buenos Aires, 1968.

una diferencia muy clara entre la manera como ocurrían el encuentro y el contacto de Europa con los primitivos y la función que éstos asumieron, desde su descubrimiento, en el pensamiento de ciertos escritores. ¿Mas cabe por ello estimar que esos puntos de luz "compensan" de alguna manera la naturaleza profunda de la relación civilización-salvajismo? No lo parece, pues lo que los poetas y los filósofos nos ofrecen, más que una búsqueda confusa de ese diálogo al cual no podía suscribir Occidente, es una crítica política o moral de su propia sociedad. Por consiguiente, el hecho de transformarse en tema literario o filosófico no cambiaba en nada lo que el salvaje veía ante todo en Europa: su violencia.

De este modo, en lugar de una debilidad congénita de las civilizaciones primitivas por la cual se explicaría su decadencia tan rápida, lo que la historia de su advenimiento deja traslucir aquí es una fragilidad esencial de la civilización de Occidente: la necesaria intolerancia en la cual el humanismo de la Razón halla a la vez su origen y su límite, el medio de su gloria y la razón de su fracaso. ¿Acaso no lo es esta incapacidad de hecho, ligada a una posibilidad estructural, para iniciar un diálogo con culturas diferentes?

En este caso no es sorprendente que la relación básica entre civilización occidental y civilizaciones primitivas se repita de cierta manera, en el nivel de la etnología, para conferir a esta ciencia cierta ambigüedad y marcar su posición con un color particular. En nuestra opinión, la ambigüedad específica de nuestra disciplina reside en la oposición entre su "tierra natal", sus medios y su finalidad por una parte, signos de nuestra cultura que se despliega, y su objeto por la otra, constituido por el conjunto de esas civilizaciones primitivas, cuyo rechazo del campo de su propio lenguaje, precisamente, exige la nuestra. La paradoja de la etnología está en que es al mismo tiempo ciencia, y ciencia de los primitivos; en que, absolutamente desinteresada, realiza mejor que cualquier otra actividad la idea occidental de ciencia, pero eligiendo como objeto lo que está más alejado de Occidente: ¡lo asombroso, por último, es que la etnología sea posible! En un extremo depende de la esencia misma de nuestra civilización; en el otro, de lo que le es más ajeno; y ello revela ante todo una suerte de contradicción insólita entre el origen de la etnología y su intención, entre lo que la fundamenta como ciencia y lo que investiga, entre ella misma y su objeto. La etnología, el sentido de su proceder, de su nacimiento y de su proyecto, deben comprenderse sin duda a la luz de la gran división realizada entre Occidente y el mundo de los hombres primitivos.

La etnología, ciencia del hombre, mas no de cualquier hombre, se halla de acuerdo *por naturaleza*, podría decirse, con las exigencias del pensamiento científico, pues se mueve en el universo de la división: ésta, por otra parte, era quizá la condición de posibilidad para una ciencia de este pensamiento reconocido tan sólo mediante la separación. Y esta cualidad de la etnología se expresa en el hecho de que constituye un discurso sobre las civilizaciones primitivas y no un diálogo con ellas.

No obstante, aun cuando sea experiencia de la división, o más bien por ello mismo, la etnología parece ser el único puente extendido entre la civilización occidental y las civilizaciones primitivas. O, si aún es posible un diálogo entre esos extremos separados, la etnología es la que permitirá que Occidente lo entable. No, sin duda, la etnología "clásica", marcada inevitablemente por la oposición –de la cual nació– entre razón e irracionalidad, y que por lo tanto incluye en sí el límite adecuado para la negativa al diálogo, sino otra etnología a la cual su saber permitiría forjar un nuevo lenguaje infinitamente más rico; una etnología que, superando esta oposición tan fundamental en torno de la que se ha edificado y afirmado nuestra civilización, se transformaría a su vez en un nuevo pensamiento. En un sentido pues, si la etnología es una ciencia, es al mismo tiempo algo distinto. Este privilegio de la etnología, en todo caso, es lo que nos parece indicar la obra de Claude Lévi-Strauss: como inauguración de un diálogo con el pensamiento primitivo, encamina nuestra propia cultura hacia un pensamiento nuevo.

Alteridad y pregunta antropológica[1]

Esteban Krotz[2]

En lo que sigue se trata de esclarecer el significado que tiene y que podría tener el término *antropología* desde el punto de vista de las ciencias antropológicas como parte de las ciencias empíricas[3].

Como es sabido, desde el surgimiento de las ciencias antropológicas como tales, a fines del siglo pasado, existe una gran maraña de denominaciones y, por ello, también mucha confusión sobre su delimitación con respecto a disciplinas vecinas. Hasta el día de hoy, la palabra *antropología* tiene significados distintos en los diversos idiomas europeos. En alemán, por ejemplo, este nombre ha sido tradicionalmente sinónimo de una sola rama de las ciencias antropológicas, a saber, de la arqueología. Por esto, muchos tratados sistemáticos generales o históricos de las ciencias antropológicas contienen una discusión sobre nombres y definiciones de la disciplina que no es usual en otras disciplinas científicas. A esto se agrega que en las diferentes áreas lingüísticas se han usado por largo tiempo denominaciones especiales –piénsese, por ejemplo, en la diferenciación habitual en Alemania entre *Völkerkunde* [ciencia de los pueblos] y *Volkskunde* [ciencia del pueblo], en las definiciones de *etnología* y *etnografía*, en Rusia y en la antropología francesa (que, por cierto, se distinguen de modo diferente en cada caso) o muy especialmente en la contraposición que se conformó entre las dos guerras mundiales entre la *antropología social británica* y la *antropología cultural norteamericana*.

¿Puede reconocerse o construirse un denominador común a estas posiciones tan distintas? ¿Una perspectiva que unifique el pasado como un panorama con sentido y que al mismo tiempo permita vislumbrar el perfil de un futuro posible?

Orígenes de la pregunta antropológica

Hay muchas *preguntas antropológicas*, si esto significa: *preguntas acerca del ser humano* o *sobre lo humano*. Así, varias disciplinas científicas y también ciertas áreas o corrientes de la filosofía y la teología pretenden tener como objetivo central una *pregunta sobre el ser humano*. A éstas pertenecen, por ejemplo, la psicología, la patología y la ecología, aún cuando a ellas tiene que agregárseles el prefijo *humano* para distinguirlas, como también la filosofía, la etología o la geografía, de áreas de investigación no referidas primariamente al ser humano. Otras ciencias tales como la economía, la sociología o la politología son en un sentido más estricto *antropología*, lo que considerado desde el punto de vista etimológico, en primera instancia significa únicamente *tratado sobre el ser humano* o *conocimiento de los humanos*. Por tanto, para la caracterización de las ciencias antropológicas, de las que aquí se trata, es necesario indicar bajo qué aspecto se ocupan del ser humano.

De hecho hay una *pregunta antropológica* que ha sido formulada una y otra vez de nuevo desde el inicio de la vida humana en este planeta. Puede ser presentada a partir de las situaciones, a primera vista un tanto dispares, del encuentro de *grupos humano paleolíticos*, del *viaje* y de la *extensión imperial del poder*.

De acuerdo con lo poco que sabemos sobre la mayor parte de la historia de la especie humana, ésta consistía casi siempre de grupos relativamente pequeños, cuyos miembros estaban separados y al mismo tiempo interrelacionados ante todo según aspectos de género, de edad y de parentesco. Su vida entera era marcada completamente por su comunidad. Durante miles de generaciones los así llamados cazadores-recolectores obtenían lo necesario para la vida –o sea, no sólo alimento sino también medicamentos, vestimenta y casa, y hasta para los adornos y los artefactos utilizados en el juego y ceremonias religiosas– a través de la caza, la pesca y actividades de recolección. Pero de ninguna manera se trataba aquí de hordas que todo el tiempo estaban buscando alimento y apenas vegetaban en los már-

1 En: Revista *Alteridades*, 4 (8), 1994.

2 Unidad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Yucatán

3 Se trata de una versión ligeramente modificada de una parte del capítulo segundo del libro *Alteridad cultural entre utopía y ciencia* (Krotz, 1994).

genes de la sobrevivencia física; así se ha querido presentar esta era de la humanidad, la más larga hasta ahora, desde la invención de la agricultura y más todavía desde la emergencia de la cultura urbana. Todo lo contrario: dejando de lado excepciones, parece que más bien se trataba de una forma de vida que enteramente puede ser caracterizada como buena vida. Incluso ha sido calificada como la primera *sociedad de abundancia*[4] aquella época de la historia humana en la cual ciertamente no se creaban grandes almacenamientos de provisiones ni se acumulaba otro tipo de bienes materiales –lo que no puede esperarse en un modo de vida nómada- en la cual, empero, normalmente ningún ser humano tenía que trabajar más de cinco horas, incluso más bien menos, para la procuración de la comida del día. Esta constatación es aquí importante también porque de esta manera se evidencia que estos cazadores y recolectores tenían, por así decirlo, "libre" la mayor parte de sus días para otras cosas (aunque, desde luego, no se daba una separación como la que existe en el presente, entre tiempo de trabajo y tiempo libre).

Aunque carecería de sentido considerar pueblos existentes todavía durante los siglos XIX y XX con tecnología paleolítica y economía de caza y recolección como relictos congelados de épocas prístinas de la humanidad (porque todas las sociedades humanas tienen su historia, aunque esta historia se encuentre presente de modo diverso en la historia colectiva [Lévi-Strauss, 1988:59]), el estudio de tales pueblos, empero, proporciona elementos útiles para el conocimiento de la época más temprana de la historia humana. Ante todo, de este modo queda comprobado que relaciones que suelen ser presentadas demasiado rápido como necesarias, no lo son. Así, por ejemplo, como lo ha demostrado de manera impresionante Claude Lévi-Strauss[5], no existe ningún motivo para suponer una correlación necesaria, o incluso predominante, entre sencillez tecnológica o caza y recolección y capacidad del habla y del pensamiento rudimentario u orientado exclusivamente de modo utilitario. Visto de manera conjunta, parece bastante acertada la suposición de que la sociedad cazadora–recolectora nómada con su detallada y precisa observación de la naturaleza y sus desarrollados mecanismos sociales de cooperación y coordinación exigía y, al mismo tiempo, impulsaba, una intensiva comunicación entre sus miembros, a pesar de que sólo el hecho de la lengua misma, pinturas rupestres y adornos paleolíticos, así como restos de ofrendas mortuorias de aquel tiempo han permanecido como escasas y casuales huellas de todo ello. Esto significa que hay que suponer también para aquella época de la humanidad la existencia de una rica reflexión y creación intelectual: tal vez incluso se daban de manera más constante y con una participación mucho más general de lo que es el caso hoy en día de las sociedades llamadas "desarrolladas".

Tal reflexión se ocupaba naturalmente también de un suceso quizás no demasiado frecuente pero que ocurría una y otra vez: el *encuentro* entre uno o varios miembros del grupo con miembros de otras comunidades humanas. Como lo documentan descripciones de este tipo de contactos de tiempos mucho más posteriores todavía, estas situaciones constituían en primer lugar un problema cognitivo. Cuando los seres vivientes no pertenecientes al grupo propio no eran vistos de antemano como monstruos ininteligibles, entonces había que aclarar si ellos o sus huellas eran realmente de naturaleza humana. De acuerdo con las clasificaciones muchas veces testimoniadas a lo largo de la historia de tales contactos, podía tratarse aquí tanto de seres vivos *infrahumanos*, por ejemplo, de una variedad de animales especiales, como también de seres *suprahumanos*, tales como espíritus, demonios o dioses. El paso decisivo en esta reflexión consistía siempre en ver a *otros* seres humanos como *otros*. Es decir, precisamente *a* pesar de las diferencias patentes a primera vista y *a pesar* de muchas otras, que emergen sólo con la observación detenida y que pueden referirse a cualquier esfera de la vida, siempre se trata de *reconocer* a los seres completamente *diferentes* como *iguales*.

Exactamente este es el lugar de la pregunta antropológica de la que aquí se trata: la *pregunta por la igualdad en la diversidad y de la diversidad en la igualdad*. Abundando un poco, este problema de identidad y diferencia humana también podría expresarse así: es la pregunta por los aspectos singulares y por la totalidad de los fenómenos humanos afectados por esta relación, que implica tanto la alteridad experimentada como lo propio que le es familiar a uno; es la pregunta por condiciones de posibilidad y límites, por causas y significado de esta alteridad, por sus

4 Véase Sahlins 1977:13 y ss. y Clastres 1981.

5 Lévi-Strauss, 1964. Por cierto que dos generaciones antes, su compatriota Emile Durkheim (1968) había quedado fascinado por las clasificaciones de parentesco y reglas matrimoniales de los aborígenes australianos que hasta el día de hoy suelen ser tildados despectivamente de "primitivos"; pero es comprensible que una civilización como la europea, que se estaba expandiendo ante todo con base en la violencia pura, siempre dirigía su atención a la tecnología de los pueblos por conquistar, por vencer y por volver tributarios. Sin embargo, los reportes etnográficos de todos los tiempos han enfatizado –especialmente en su comparación con la situación europea moderna– la franca abundancia de concepciones y rituales religiosos y cosmológicos de las llamadas sociedades "tradicionales", aun cuando éstas siempre parecían quedar rezagadas con respecto a filosofías y teologías basadas en textos escritos.

formas y sus transformaciones, lo que implica a su vez la pregunta por su futuro y su sentido. Finalmente es también siempre la pregunta por la posibilidad de la inteligibilidad y de la comunicabilidad de la alteridad y por los criterios para la acción que deben ser derivados de ella.

Una forma del contacto cultural como lugar de la pregunta antropológica que se da en términos cronológicos y de historia civilizatoria mucho más tarde, es el *viaje*.[6] Dejado de lado nuestro propio siglo, parece que en todos los tiempos –al menos en lo que se refiere a Europa– han sido los guerreros y los comerciantes quienes han provisto los mayores contingentes de viajeros, pero también hay que recordar a los exploradores y los mensajeros, los peregrinos y los misioneros, los refugiados y los marineros; de modo más bien marginal y sólo en la época moderna de Europa se agregan a ellos los aventureros y los artistas, los estudiosas y los trabajadores migrantes. Estos viajeros proporcionaban en las regiones que atravesaban y en los pueblos donde permanecían, toda clase de impresiones sobre las culturas de las que provenían. Esto sucedía ya a través de su idioma extraño, sus ropas y armas, sus costumbres alimenticias y ritos religiosos, sus joyas y en dado caso su mercadería, sus relatos y sus respuestas a preguntas asombradas. De regreso a sus lugares de origen, eran entonces sus relatos y los objetos traídos consigo –aparte de mercancías principalmente trofeos de toda clase– los que daban noticia a los que se habían quedado en casa, de mundos extraños, a menudo tan desconocidos como inesperados. Por cierto, llamar al viaje una forma de contacto entre sociedades y civilizaciones implica que siempre viajeros *concretos* son los *medios* de este contacto, por lo que estos encuentros entre culturas –y así todos los encuentros entre culturas– y sus testimonios siempre sólo difícilmente pueden ser separados de características de personalidad y de circunstancias de vida casuales de cada uno de los viajeros.

El viaje como forma, como marco del encuentro entre culturas, implica también siempre la posibilidad del acostumbramiento a lo que primero resulta completamente desacostumbrado y de la aceptación de lo que hasta entonces era desconocido; incluso puede darse el caso de estar finalmente extrañado ante lo que alguna vez había sido familiar. Empero, a causa de que tantos viajes tienen un objetivo claramente definido, no puede ocasionar sorpresa que la experiencia del hecho del encuentro a veces se desvanece en la conciencia del viajero, mientras que esa sorpresa es experimentada de modo más intenso por quienes sólo tienen acceso a otras formas de convivencia humana a través de la narración de aquel.

La mención de este tipo de relación conduce a otra forma de contacto entre sociedades conformadas de modo distinto, que en la historia de la humanidad se dio más tarde aún. Bajo ciertas condiciones, determinados tipos de organismos sociales, a saber, civilizaciones organizadas de modo estatal, parecen rendirse casi de modo obligado al impulso hacia la expansión absoluta. Esta persigue la mayoría de las veces una combinación de intereses territoriales, demográficos, económicos, religiosos y militares, y está encaminada hacia el aumento de prestigio de la sociedad en cuestión, ante sí misma o ante las deidades, y lleva a la incorporación más o menos violenta de otros grupos humanos. Así, los *imperios* que se forman de esta manera institucionalizan un contacto cultural, pero éste es por principio asimétrico. Sin embrago, hasta ahora siempre ha habido un momento en el correr del tiempo en el cual se ha revelado la fragilidad por principio de una integración realizada sobre la base de una comunidad sólo afirmada o exigida. Porque siendo normalmente más esquema doctrinal que realidad política, esta base usualmente no es capaz de disolver las tensiones de las confrontaciones socioculturales que resultan de la siempre intentada supresión de tradiciones económicas, políticas y cosmológicas. El conquistador y el lugarteniente, el rehén y el recolector de tributo, el colono y el soldado de las tropas de ocupación, los inspectores y los funcionarios de las instituciones necesarias para el aseguramiento de la hegemonía se convierten en las figuras determinantes de esta forma del contacto cultural. Los reinos de los sumerios y de los babilonios, de los asirios y de los persas, de los chinos y de los egipcios, de los romanos y de los aztecas pertenecen a los ejemplos tempranos más conocidos de tales imperios; pero a pesar de sus extensiones enormes y de su esplendor, la importancia de todos ellos no superó el carácter regional. Durante el siglo pasado, sucedió por primera vez que un tipo determinado de sociedad humana, a saber, la sociedad industrial europea, se extendió en pocas generaciones sobre todo el globo terráqueo. Así, ésta inició una relación directa, casi siempre impuesta con todos los demás pueblos y en este marco incluso puso en contacto a muchas culturas no europeas, que hasta entonces no habían tenido conexión entre sí. Con esto se inició una nueva era de contacto cultural de intensidad, multiplicidad y complejidad hasta entonces desconocidas, uno de cuyos resultados fue la aparición de una forma especial de la pregunta antropológica, a saber: las ciencias antropológicas. Como en todas las formas de plantear la pregunta antropológica, su categoría central era la de *alteridad*.

6 Acerca de este tema véanse dos trabajos previos: Krotz, 1986 (publicado en un cuaderno monográfico sobre "El Occidente y lo otro"); 1991.

Alteridad: experiencia y categoría

La pregunta antropológica de que se habla aquí no existe por sí sola. Más bien tiene que ser *formulada*. También por eso ella no existe de modo abstracto sino depende siempre también del o de los encuentros concretos de los que nace y de las configuraciones culturales e históricas siempre únicas, de las cuales estos encuentros son, a su vez, partes integrantes. También podría decirse que la pregunta antropológica es el intento de explicitar el contacto cultural, de volverlo consciente, de reflexionar sobre él, de resolverlo simbólicamente. Pero esta manera de expresarlo tiene valor sólo cuando puede evitarse el peligro de una doble reducción. Por un lado, esto no se refiere a la "elevación al concepto", tan para el racionalismo occidental que, dicho sea de paso, constituye sólo una entre muchas formas de tal reflexión (por ejemplo, al lado del ritual, de la imagen de la poesía y del mito). Por el otro lado, una comunidad no siempre y no sólo se expresa a través de sus discursos, por lo que también en sus instituciones, patrones de conducta, formas comunicacionales y creaciones estéticas se puede encontrar, por así decirlo, de modo materializado tal reflexión.

Pero en la medida en que sea posible de algún modo un enunciado general sobre los contactos culturales –al menos en el área cultural occidental–, éste consiste en la demostración de que la pregunta antropológica a tratar aquí tiene su momento decisivo en la categoría de la *alteridad*.

Esta alteridad u otredad no es sinónimo de una simple y sencilla *diferenciación*. O sea, no se trata de la constatación de que todo ser humano es un individuo único y que siempre se pueden encontrar algunas diferencias en comparación con cualquier otro ser humano (dicho sea de paso que la misma *constatación* de diferencias pasajeras o invariantes de naturaleza física , psíquica y social depende ampliamente de la cultura a la que pertenece el observador).

Alteridad significa aquí un tipo particular de diferenciación. Tiene que ver con la experiencia de lo *extraño*. Esta sensación puede referirse a paisajes y clima, plantas y animales, formas y colores, olores y sonidos. Pero sólo la confrontación con las hasta entonces desconocidas singularidades de otro grupo humano –lengua, costumbres cotidianas, fiestas, ceremonias religiosas o lo que sea– proporciona la experiencia de lo ajeno, de lo extraño propiamente dicho; de allí luego también los elementos no humanos reciben su calidad característicamente extraña. El cazador paleolítico reconoce enseguida al extraño; el viajero medieval se sabe constantemente en el extranjero y a su regreso permite participar a otros de él mediante su narración; conquistadores, lugartenientes y tropas de ocupación ligan penosa y violentamente pueblos mutuamente extraños en una unidad renitente. Pero la experiencia del extranjero no es posible sin el extrañamiento de la siempre previa *patria-matria*[7], que se recuerda justamente estando en el extranjero. Por ello, desde el comienzo el país extranjero se encuentra cargado de tensión inquietante: extraño es el extranjero, son los extranjeros primero siempre. Pero esto no tiene que quedar así, la nostalgia es –al menos en la modernidad europea, época que proporciona la perspectiva en cuyos términos aquí se habla– algo tan difundido como el anhelo por lo lejano; el rechazo angustiado se encuentra tan testimoniado como la partida colmada de ansia e incluso el éxodo definitivo.

Alteridad no es pues, cualquier clase de lo extraño y ajeno, y esto es así porque no se refiere de modo general y mucho menos abstracto a *algo diferente*, sino siempre a *otros*. Se dirige hacia aquellos seres vivientes que nunca quedan tan extraños como todavía lo quedan el animal más domesticado y la deidad vuelta familiar en la experiencia mística. Se dirige hacia aquellos que le parecen tan similares al ser propio que toda diversidad observable puede ser comparada con lo acostumbrado, y que sin embargo son tan distintos que la comparación se vuelve reto teórico y práctico. En esto, tanto la historicidad de la existencia del ser humano individual como de las sociedades abre la dimensión del tiempo, a menudo sólo captada de modo poco claro y que se hace más visible en el caso del viajero: cuando repite su viaje, entonces frecuentemente llega a la conclusión de que el extranjero ha cambiado; además puede ser más fácil para él que para quienes se quedaron en casa percibir su propio tiempo de vida como transcurriendo.

Alteridad, pues, "capta" el fenómeno de lo humano de un modo especial. Nacida del contacto cultural y permanentemente referida a él y remitiendo a él, constituye una aproximación completamente diferentes de todos los demás intentos de captar y de comprender el fenómeno humano. Es la *categoría central de una pregunta antropológica específica*[8]. Contemplemos brevemente algunas de las características más importantes de esta categoría, al mismo tiempo, si es lícito decirlo así, total y dinámica.

7 Se usa aquí este compuesto para aproximarse al significado del término alemán "Heimat" que tiene importantes connotaciones en el habla popular, el romanticismo y la filosofía de Bloch, por ejemplo, y que supera lo que usualmente suele estar contenido en la palabra *patria*. Este último puede complementarse mediante el significado de *matria* elaborado por L. González (1978) que se refiere a los aspectos menos marciales del *terruño* y de la *patria chica*.

8 Podría decirse también, que es la perspectiva específica que elabora la antropología como disciplina científica (independientemente de formas pre y extracientíficas) acerca de los fenómenos sociales; ésta la distingue de las demás ciencias sociales que se diferencian unas de las otras, como es bien sabido, no por tratar fenómenos empíricos diferentes, sino por tener maneras diferentes de enfocar estos fenómenos empíricos.

Un ser humano reconocido en el sentido descrito *como otro* no es considerado con respecto a sus particularidades altamente individuales y mucho menos con respecto a sus propiedades "naturales" como tal, sino como *miembro* de una sociedad, como *portador* de una cultura, como *heredero* de una tradición, como *representante* de una colectividad, como *nudo* de una estructura comunicativa de larga duración, como *iniciado* en un universo simbólico, como *introducido* a una forma de vida diferente de otras –todo esto significa también, *como resultado y creador partícipe* de un proceso histórico especifico, único e irrepetible. En esto no se trata de una sencilla suma de un ser humano y su cultura o de una cultura y sus seres humanos. Al divisar a otro ser humano, al producto material, institucional o espiritual de una cultura o de un individuo-en-sociedad, siempre entra al campo de visión *en conjunto de la otra cultura* y cada elemento particular es contemplado dentro de esta totalidad cultural –lo que no quiere decir que se trate de algo integrado sin tensiones– y, al mismo tiempo, concebido como su parte integrante, elemento constitutivo y expresión.

Contemplar el fenómeno humano de esta manera en el marco de *otras* identidades colectivas, empero, no significa verlo separado del mundo restante; al contrario, este procedimiento implica remitirse siempre a la pertenencia *grupal* propia. De este modo se refuerza y se enriquece la categoría de la alteridad a través de su mismo uso. Así, para el observador, para el viajero, incluso para el lugarteniente, las situaciones del contacto cultural pueden convertirse en lugar para la ampliación y profundización del conocimiento sobre *sí mismo* y su patria-matria, más precisamente, sobre sí mismo como *parte de su patria-matria* y sobre su patria-matria como *resultado de la actuación humana*, o sea, *siempre también de su propia actuación*.

Mirando más de cerca, esta bipolaridad de grupo propio y grupo extranjero que constantemente es incluida en la perspectiva, se revela como *tripolaridad* –en caso de que esta formulación no evoque la imagen equivocada de una base común de un ser humano abstracto, que sólo "se manifiesta" en las dos formas culturales diferentes, que meramente "aparece" en las situaciones de contacto cultural; se trataría de una representación que tendría mucho en común con determinada idea sobre la relación entre sustancia y accidentes. Lo que tienen en común observadores y observados, cultura familiar y cultura extranjera no se encuentra, pues "en la base" o "encima" de las culturas, sino en *ellas* mismas y *en su interjuego*. De ahí que en vez de hablar de bi y tripolaridad, sea más conveniente el concepto de una pertenencia dinámico dialéctica que remite al conjunto de los fenómenos socioculturales, el cual comprende a ambas culturas.

A pesar de que el hablar de los unos y los otros puede inducir a un modo estático de ver las cosas (que se ha condensado en los estereotipos que se pueden encontrar en todo el mundo acerca de los pueblos vecinos respectivos y hacia el cual parece tender desde hace mucho la lógica cognitiva occidental), la categoría de la alteridad introduce por principio el *proceso* real de la historia humana. Pues, con el correr del tiempo se modifica el ser otro observado y experimentado de los otros; después de un cierto tiempo de recorrer el extranjero o de estadía en él, la patria-matria ha cambiado y el regreso se convierte en un nuevo inicio bajo condiciones modificadas; la relación entre los conquistadores y los pueblos dominados se transforma en complejos procesos de aculturación e innovación así como de resistencia. La valoración de los otros y la disposición de afectiva hacia ellos igualmente acusan tales transformaciones, por más que éstas, fuera de determinados momentos de crisis, no suelen ser muy visibles.

La alteridad tiene un alto precio: no es posible sin etnocentrismo. "Etnocentrismo es la condición humana de la alteridad" (Lewis, 1976:13) y tan sólo él posibilita el contacto cultural, la pregunta antropológica. Es la manera y la condición de posibilidad de poder aprehender al otro como otro propiamente y en el sentido descrito. Entre el grupo propio y el grupo extranjero existe, pues, una relación semejante a la que hay entre lo conocido y lo desconocido en el acto cognitivo, donde lo último es accesible casi siempre sólo a partir de lo primero. Ahora, es interesante ver cómo el contacto cultural igualmente puede reforzar y menguar el etnocentrismo; en esto, grado de distancia y de cercanía, importancia de las diferencias y de los aspectos considerados centrales juegan un papel, al igual que disposiciones históricamente prefiguradas hacia encapsulamiento o asimilación. La modernidad occidental muestra que en el interior de una sociedad se encuentran con respecto a todo esto bastantes tensiones –recuérdese sólo la fascinación y el pavor que siempre provocaron los pueblos y las culturas "orientales" en Europa o la imagen ampliamente difundida de los indios norteamericanos, que en todas partes inspiraban miedo por su carácter guerrero supuestamente innato y que al mismo tiempo suscitaban admiración a causa de su inocencia presuntamente natural.

Finalmente, en esta presentación de la categoría alteridad hay que volver a recordar que los contactos culturales nunca se dan en el espacio vacío, o sea, que no pueden aislarse de la dinámica de la historia universal de

los pueblos que comprende. Lo que aparece poco en el caso del cazador paleolítico, porque por la densidad demográfica relativamente reducida, las áreas de caza y recolección podían ser ampliadas casi siempre en varias direcciones, se hace patente en el caso del viajero y más aún en el del tipo imperial de organización social: los contactos culturales parecen haber sido casi siempre un producto colateral de otros procesos, que predisponían la configuración y la utilización de la categoría alteridad y que en dado caso trataban de aprovecharse de su uso. Cruzadas y comercio con productos de lujo provenientes de lejos, emigración y prestigio nacional, búsqueda de materias primas y misión, investigación en historia natural y aseguramiento militar de conquistas realizadas y planeadas, no deben ser vistas , pues, como un "marco de condiciones" exterior a los contactos de Europa con el resto del mundo, sino como elementos de carácter constitutivo de éstos. Como tales llegaron a formar parte integrante de las formulaciones concretas de la pregunta antropológica y, de modo peculiar, de las ciencias antropológicas nacientes, al igual que los modelos de reflexión y las estructuras comunicativas en cada caso existentes.

Bibliografía

CLASTRES, P., "La economía primitiva" en *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa. 1981, pp. 133-151.

DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire, 1968.

GONZÁLEZ y GONZÁLEZ, L.,"Suave matria: patriotismo y matriotismo" en *Nexos*, Vol.9, Nº 108, 1987, pp. 51-59.

KROTZ, E., "Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos antropológicos" en *Nueva Antropología*, Vol. 9, Nº 33, 1988, pp. 17-52.

——— "Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico" en *Alteridades*, Vol. 1, Nº 1, 1991, pp. 50-57.

——— Kulturelle Andersheit zwischen Utopie und Wissenschaft, Francfort, Lang, 1994.

LÉVI-STRAUSS, C., *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

——— "Historia y Etnología" en *Anuario de etnología y antropología social*, Vol. 1, 1988, pp. 58-74.

LEWIS, I. M., *Social Anthropology in Perspective*, Baltimore, Penguin, 1976.

MALINOWSKY, B., *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Península, 1975.

SAHLINS, M., *Economía de la Edad de Piedra,* Madrid, Akal, 1977.

Las tres fuentes de la reflexión etnológica[1]

Claude Lévi-Strauss

Parece obvio que la etnología disponga de plaza reservada en una compilación consagrada a las ciencias humanas. La etnología, en efecto, tiene por objeto de estudio al hombre y en principio sólo se distingue de las demás ciencias humanas por lo acusadamente alejado, en espacio y tiempo, de las formas de vida, pensamiento y actividad humana que trata de describir y analizar. ¿No hacía otro tanto, con una simple diferencia de grado, el humanismo clásico al intentar reflexionar acerca del hombre desde aquellas civilizaciones diferentes a las del observador, y de las que la literatura y los monumentos grecorromanos le mostraban el reflejo? Pues éstas constituían, por aquel entonces, las civilizaciones más distantes de entre aquellas a las que se podía tener acceso. Las humanidades no clásicas han intentado extender el campo de acción, y la etnología, desde este punto de vista, no ha hecho sino prolongar hasta sus límites últimos el tipo de curiosidad y actitud mental cuya orientación no se ha modificado desde el Renacimiento, y que sólo en la observación y en la reflexión etnológicas encuentra definitivo cumplimiento. De esta manera, la etnología aparece como la forma reciente del humanismo, adaptando éste a las condiciones del mundo finito en que se ha convertido el globo terrestre en el siglo XX: siglo a partir del cual de hecho, y no sólo de derecho, como antes, nada humano puede ser ajeno al hombre.

Sin embargo, la diferencia de grado no es tan simple, pues va unida a una transformación obligatoria de los métodos a emplear. Las sociedades de las que se ocupa el etnólogo, si bien tan humanas como cualesquiera otras, difieren, sin embargo, de las estudiadas por las humanidades clásicas u orientales, en que en su mayor parte no conocen la escritura; y en que, varias de entre ellas poseen bien pocos, por no decir ninguno, monumentos representativos de figuras animadas o que éstas últimas, hechas con materiales perecederos, sólo nos son conocidas a través de las obras más recientes. La etnología puede, pues, por lo que hace a su objeto, permanecer fiel a la tradición humanista; no así por lo que se refiere a sus métodos, dado que la mayoría de las veces echa en falta los medios –textos y monumentos– utilizados por aquélla. De esta forma, la etnología se ve constreñida a buscar nuevas perspectivas. Ante la imposibilidad de seguir los procedimientos clásicos de investigación, le es necesario valerse de todos los medios a su alcance: ya sea situándose, para ello, bien lejos del hombre en su condición de ser pensante, como hacen la antropología física, la tecnología y la prehistoria, que pretenden descubrir verdades sobre el hombre a partir de los huesos y las secreciones o partir de los utensilios construidos; ya sea, por el contrario, situándose mucho más cerca de lo que están el historiador o el filólogo, lo que acontece cuando el etnógrafo (es decir, el observador de campo) trata de identificarse con el grupo cuya manera de vivir comparte. Siempre forzado a permanecer en el *aquende* o en el *allende* del humanismo tradicional, el etnólogo, haciendo de la necesidad virtud, llega sin quererlo a dotar a éste de instrumentos que no dependen necesariamente de las ciencias humanas, y que han sido a menudo tomados a préstamo de las ciencias naturales y exactas, por un lado y, de las ciencias sociales, por otro. La originalidad de la etnología reside precisamente en el hecho de que siendo, como es, por hipótesis una ciencia humana, no puede, sin embargo, permitir que se la aísle de las ciencias naturales y sociales con las que varios de sus propios métodos mantienen tantas cosas en común. Desde este punto de vista, la etnología no sólo transforma el humanismo cuantitativamente hablando (incorporándole un número cada vez mayor de civilizaciones) sino también cualitativa-

1 Llobera, J. (ed.), *La antropología como ciencia*, Anagrama, Barcelona, 1988. Reproducido en: http://www.geocities.com/latrinchera2000/articulos/claude.html

mente, dado que las barreras tradicionalmente levantadas entre los diversos órdenes de conocimiento, no constituyen para ella sino obstáculos que forzosamente debe vencer para progresar. Por lo demás, esta necesidad la empiezan a sentir cada una de las restantes modalidades de investigación humanista, si bien por lo que a éstas respecta, de forma mucho más tardía y provisionalmente en menor grado.

Los problemas que se plantean a la etnología moderna sólo pueden aprehenderse claramente a la luz del desarrollo histórico que les ha dado origen. La etnología es una ciencia joven. Ciertamente, varios autores de la antigüedad recogieron el relato de costumbres extrañas, practicadas por pueblos próximos o lejanos. Así lo hicieron Herodoto, Diodoro y Pausanias. Pero en todos estos casos la narración permanece bien alejada de toda narración auténtica, con el objeto principal de desacreditar a los propios adversarios, como acontece a menudo en las relaciones que se dan acerca de las pretendidas costumbres de los persas; o bien, se reducen a una escueta anotación de costumbres heteróclitas cuya diversidad y singularidad no parece haya llegado a suscitar en sus observaciones curiosidad intelectual verdadera ni inquietud moral alguna. Es sorprendente, por ejemplo, que en sus *Moralia* Plutarco se contente con yuxtaponer interpretaciones corrientes acerca de ciertas costumbres griegas o romanas, sin plantearse la cuestión de su valor relativo y sin interrogarse sobre los problemas (de los que apenas se da cuenta y abandona una vez formulados).

Las preocupaciones etnológicas se remontan a una fecha mucho más reciente, y en su expresión moderna se sitúan, por así decirlo, en una encrucijada: nacen, no lo olvidemos, del encuentro de varias corrientes de pensamiento heterogéneas, lo que en cierta medida, explica las dificultades de las que la etnología, aún hoy, no es sino heredera atormentada.

La más importante de dichas influencias está directamente relacionada con el descubrimiento del Nuevo Mundo. En la actividad, nos sentimos inclinados a valorar este hecho en función de consideraciones geográficas, políticas o económicas, pero para los hombres del siglo XVI fue antes que nada una revelación cuyas consecuencias intelectuales y morales permanecen aún vivas en el pensamiento moderno, sin que constituya obstáculo el que ya casi no nos acordemos de un verdadero origen. De manera imprevista y dramática, el descubrimiento del Nuevo Mundo forzó el enfrentamiento de dos humanidades, sin duda hermanas, pero no por ello menos extrañas desde el punto de vista de sus normas de vida material y espiritual. Pues el hombre americano –en un contraste realmente turbador– podía ser contemplado como habiendo sido desprovisto de la gracia y la revelación de Cristo y a la vez como ofreciendo una imagen que evocaba inmediatamente reminiscencias antiguas y bíblicas: la de una edad dorada y de una vida primitiva que simultáneamente se presentaban en y fuera del pecado. Por primera vez, el hombre cristiano no estuvo solo o cuanto menos en la exclusiva presencia de paganos cuya condenación se remontaba a las escrituras, y a propósito de los cuales no cabía experimentar ninguna suerte de turbación interior. Con el hombre americano lo que sucedió fue algo totalmente diferente: la existencia de tal hombre no había sido prevista por nadie o, lo que es aún más importante, su súbita aparición verificaba y desmentía al unísono el divino mensaje (cuanto menos así se creía entonces) puesto que la pureza de corazón, la conformidad con la naturaleza, la generosidad tropical y el desprecio por las complicaciones modernas, si en su conjunto hacían recordar irremisiblemente al paraíso terrenal, también producían el aterrorizador efecto contrario al dar constancia de que la caída original no suponía obligatoriamente que el hombre debiera quedar ineluctablemente desterrado de aquel lugar.

Simultáneamente, el acceso a los recursos tropicales, que suponen una gama de variedades mucho más densa y rica que la que pueden suministrar con sus propios recursos las regiones templadas, provocaba en Europa el nacimiento de una sensualidad más sutil, y añadía con ello un elemento de experiencia directa a las reflexiones precedentes. Ante el ardor extraordinario con que se acoge el lujo exótico: maderas de tintes varios, especias y curiosidades que ejemplifican los monos y aquellos loros que –como se lee en el inventario de un flete naviero de regreso a Europa en los primeros años del siglo XVI– "hablaban ya algunas palabras en francés", se tiene la impresión de que la Europa culta descubre dentro de sí inéditas posibilidades de delectación y emerge de esta forma de un pasado medieval elaborado, al menos en parte, a base de insípidos alimentos y monotonía sensorial, todo lo cual obnubilaba la conciencia que el hombre podía tener de sí mismo y de su condición terrestre.

En efecto, es verdaderamente en suelo americano donde el hombre empieza a plantearse, de forma concreta, el problema de sí mismo y de alguna manera a experimentarlo en su propia carne. Las imágenes, fuera de toda duda exacta, que nos hacemos de la conquista están pobladas de matanzas atroces, rapiñas y explotaciones desenfrenadas. Sin embargo, no debemos olvidar que con ocasión de ello la corona de Castilla, asistida por comisiones de expertos, pudo formular la única política colonial reflexiva y sistemática hasta ahora conocida, lo que hizo con tal amplitud,

profundidad y cuidado por las responsabilidades últimas que el hombre debe al hombre que, si bien es cierto que no se pusieron en práctica, no lo es menos el que a nivel teórico al que la han reducido la brutalidad, la indisciplina y la avidez de sus ejecutores, sigue siendo un gran monumento de sociología aplicada. Podemos sonreír ante las que hoy llamaríamos comisiones "científicas", compuestas por sacerdotes enviados al Nuevo Mundo con el solo objeto de zanjar la cuestión relativa a saber si los indígenas eran meros animales o también seres humanos dotados de alma inmortal. Había más nobleza en el planteamiento ingenuo de estos problemas que en el mero aplicarse, como se hará más adelante, a matanzas y explotaciones desprovistas de toda preocupación teórica. Si a esto añadimos que los desgraciados indígenas adoptaban la misma actitud –acampando durante varios días junto a los cadáveres de los españoles que habían ahogado, a fin de observar si se corrompían o si por el contrario poseían una naturaleza inmortal– se debe reconocer en tales episodios, a la vez grotescos y sublimes, el testimonio fehaciente de la gravedad con que se encara el problema del hombre y donde ya se revelan los modestos indicios de una actitud verdaderamente antropológica, pese a la rudeza propia de la época en que por primera vez aparecieron. América ha ocupado durante tanto tiempo un lugar privilegiado en los estudios antropológicos por haber colocado a la humanidad ante su primer gran caso de conciencia. Durante tres siglos, el indígena americano dejaría el pensamiento europeo gravado de la nostalgia y el reproche, que una renovada experiencia similar llegará en el siglo XVIII con la apertura de los mares del Sur a las ansias exploradoras. Que "el buen salvaje" conozca en el estado de naturaleza el bienestar que se niega al hombre civilizado es, en sí misma, una proposición absurda y doblemente inexacta, puesto que el estado de naturaleza no ha existido jamás, ni el salvaje es o ha sido más o menos necesariamente bueno o dichoso que el hombre civilizado. Pero tal mito encubría el hallazgo positivo y más peligroso: en adelante Europa supo que existen otras formas de vida económica, otros regímenes políticos, otros usos morales y otras creencias religiosas que las que hasta aquel entonces se creían radicadas en un derecho y revelación de origen igualmente divino y respecto a lo cual sólo cabía poseerlos para su pleno disfrute o carecer absolutamente de ellos. A partir de ahí todo pudo ser puesto en entredicho. No resulta casual que en Montaigne, la primera expresión de las reivindicaciones que sólo más tarde verán la luz del día en la Declaración de Derechos Humanos sea puesta en boca de indios brasileños. La antropología había llegado a ser práctica incluso antes de haber alcanzado el nivel de los estudios teóricos.

En tales condiciones no deja de resultar curioso que el segundo impulso que debían experimentar las preocupaciones etnológicas proceda de la reacción política e ideológica que sigue inmediatamente a la Revolución Francesa y a las ruinas dejadas por las conquistas napoleónicas. Y sin embargo, esta paradoja incontrovertible puede explicarse fácilmente. En lo que va del siglo XVI al siglo XVIII, el ejemplo suministrado por los pueblos indígenas había alimentado la crítica social de dos modos diversos: la coexistencia, en el presente, de formas sociales profundamente heterogéneas, planteaba la cuestión de su recíproca relatividad y permitía poner en duda a cada una de ellas. Por otro lado, la mayor simplicidad de las llamadas sociedades salvajes o primitivas suministraba un punto de partida concreto para una teoría acerca del progreso indefinido de la humanidad: pues si se había partido de un lugar tan bajo, no había razón alguna para suponer que el movimiento hacia delante debiera detenerse y que las actuales formas sociales representaran un ideal definitivo, imposible de mejorar.

Ahora bien, el inicio del sigilo XIX sorprende a la sociedad europea tradicional en un estado de profunda desintegración: el orden social del antiguo régimen ha sido definitivamente sacudido y la naciente revolución industrial trastorna los marcos de la vida económica sin que puedan aún discernirse las nuevas estructuras que ella misma alumbrará. No se ve sino desorden en todas partes y, ante ello, se pretende definir el destino del hombre más bien en función de un pasado transfigurado por la nostalgia del orden antiguo, que por un porvenir imposible de precisar. Para las antiguas clases privilegiadas, que sólo en una mínima fracción vuelven a encontrar su posición anterior, la historia no puede ser aprendida como el aparecer de algo que se hace sino, por el contrario, como el de una cosa que se deshace. No tratan de comprender un hipotético "progreso", en lo que les concierne vacío de sentido, sino la catástrofe que les ha maltratado y que filosóficamente no puede ser aceptada sino como la incidencia particular de un movimiento de descomposición que deja sentir su verdadero estilo en la historia humana. Y este punto de vista, que no es otro que el de los principios del romanticismo, modifica y enriquece la indagación etnográfica. La modifica por cuanto hace del primitivismo (en todas sus formas), no tanto la búsqueda de un humilde punto de partida del progreso humano, como la de un período privilegiado en que el hombre había disfrutado de virtudes hoy día desaparecidas. Y la enriquece introduciendo, por primera vez, preocupaciones folklóricas con que adornar en el seno mismo de la sociedad contemporánea las condiciones antiguas supervivientes y las más

viejas tradiciones. El Renacimiento había ya conocido en sus orígenes una actitud análoga cuando, tras la toma de Constantinopla por los turcos en 1454, creía ser el único depositario de la herencia filosófica, científica y artística de la antigüedad. Pero esta beatería, orientada exclusivamente hacia el pasado, debía quedar bien pronto desbordada por el descubrimiento en 1492 de las virtualidades insospechadas del presente, lo que provocó una creciente confianza y esperanza en el porvenir. En los inicios del siglo XIX, por el contrario, de una parte del pesimismo social y de otra el despertar de las nacionalidades orientan la investigación hacia un pasado a la vez lejano, circunscrito en el espacio y cargado de significación.

Pero simultáneamente se produjo una transformación importante. Era contradictorio concebir el curso de la historia en el sentido de una decadencia cuando, por otra parte, los hechos de que se disponía evidenciaban la realidad del progreso técnico y científico, así como lo que aún se tendía a considerar como un progresivo refinamiento de las costumbres. Para hacer sostenible la posición pesimista a la cual se vinculaban tantas razones políticas y sentimentales, se hacía necesario, pues, emplazar la evolución humana en un terreno distinto en el que la contradicción entre los hechos y su interpretación no se hiciera tan llamativa. Ahora bien, con el crecimiento de la población y la multiplicación de las relaciones e intercambios resultantes de la civilización, hay ciertamente algo que de forma ineluctable se deshace: la integridad física de los grupos humanos, en otro tiempo aislados unos de otros dado su reducido número, la falta de medios de comunicación y el estado general de ignorancia y hostilidad existentes. A partir del hecho de su intercomunicación las razas se mezclan y tienden a homogeneizarse. No necesitará más Gobineau para, a partir de ahí, asociar arbitrariamente a la noción de raza ciertas disposiciones fundamentales de naturaleza intelectual o afectiva y otorgarles el valor significativo con que establecer un sistema de explicación que, más allá de las apariencias superficiales, pueda dar cuenta del inevitable declinar de una humanidad dentro de la cual los valores vitales se diluyen progresivamente hasta llegar a su total eclipsamiento. De esta manera, son exigencias filosóficas las que, poniendo en primer plano la noción de raza, fundamentan, al unísono, el interés orientado hacia los documentos osteológicos, contemporáneos o arcaicos, en el preciso momento en que –en parte debido a los grandes trabajos exigidos por la revolución industrial– la atención se dirigía hacia los que, en número creciente, estaban puestos al día.

Sin embargo, aun en este caso, no se trata de un fenómeno absolutamente nuevo. La crisis política y social que resulta de la Fronda, en Francia, al iniciarse el siglo XVIII, había ya llevado a rastrear, en un pasado lejano, las causas y el origen de una situación contradictoria que entonces se ligaba al doble origen de la población francesa: la nobleza franca y el pueblo galorromano. La nueva tentativa iba a ser más duradera, y debía experimentar una completa transformación en su primitivismo, a la vez que preparaba el terreno para una tercera y más nueva orientación.

Uno de los acontecimientos más decisivos de la historia científica del siglo XIX estaba, verdaderamente, a punto de producirse. Sólo cinco años separan la publicación del *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* a la del *Origen de las especies*. Preparada por las investigaciones de Boucher de Perthes en arqueología prehistórica y por el progreso de los estudios geológicos, debido a los trabajos de Agassiz y de Lyell, la teoría evolucionista de Darwin iba, en efecto, a suministrar una interpretación global de la historia biológica dentro de la cual los documentos relativos al hombre, hasta entonces recogidos en forma dispersa, podían encontrar su lugar adecuado y recibir su plena significación.

En adelante, ya no nos las habremos de ver con construcciones filosóficas tales como la teoría del progreso indefinido del siglo XVIII, o la del declinar de las razas humanas del siglo XIX. La concepción de una evolución gradual de las especies vivientes, operando a lo largo de inmensos períodos geológicos, sugiere fácilmente pensar otro tanto sobre la historia de la especie humana. Los documentos osteológicos y los sílex tallados que les acompañaban ya no son contemplados como vestigios de una humanidad antediluviana, destruida por algún cataclismo. Por el contrario, ahora se ven como testimonios normales de la lenta evolución que, desde los estadios más lejanos, debió conducir a los antepasados del hombre moderno hasta las formas actuales. Y en la medida en que el utillaje prehistórico se parece al utilizado todavía en numerosos pueblos primitivos contemporáneos, cabe aventurarse a ver en éstos la viva imagen de los diferentes estadios por los que, en su marcha progresiva, la humanidad había discurrido durante milenios.

Los objetos patrimonio de los salvajes, las descripciones de las costumbres extrañas y lejanas, lo visto y relatado por los viajeros, la mayoría de las veces deja de ser considerado como si se tratase de curiosidades exóticas o de meros pretextos desde los que fundamentar vaticinios de índole filosófica o moral. Ahora se les promueve el estado privativo de los documentos científicos con el mismo derecho que ostentan los fósiles y las colecciones botánicas y zoológicas. A partir de ahí, no hace falta sino describirlos, clasificarlos, apercibirse de las relaciones históricas

y geográficas que les unen o les distinguen, todo ello encaminado a elaborar una visión coherente de las diferentes etapas por las que ha transcurrido la humanidad, en su paso del salvajismo a la barbarie y de la barbarie a la civilización.

Tamañas ambiciones no son ya las nuestras. Incluso los progresos del evolucionismo biológico tienen lugar según una concepción infinitamente más matizada y más consciente de los problemas y de las dificultades existentes que la habida entre los primeros fundadores. Ello estimula a los etnólogos a desentenderse de las tesis del evolucionismo sociológico, que por lo demás es anterior al biológico y que por tal razón padece de un exceso de ingenuidad.

Sin embargo, de estas primeras esperanzas algo queda: la convicción de que el mismo tipo de problemas, aunque no sean del mismo orden de magnitud, pueden juzgarse por el mismo método científico, y que la etnología, al igual que las ciencias naturales y según el ejemplo de éstas, puede muy bien confiar en descubrir las relaciones constantes existentes entre los fenómenos: bien sea que no pretenda sino tipificar ciertos aspectos privilegiados de las actividades humanas y establecer entre los diferentes tipos creados relaciones de compatibilidad e incompatibilidad; bien que se proponga, a más largo plazo, unir todavía más estrechamente la etnología a las ciencias naturales, a partir del momento en que puedan comprenderse las circunstancias objetivas que han presidido la aparición de la cultura en el seno mismo de la naturaleza, y de la que, sin embargo, la primera, prescindiendo de sus caracteres específicos, no es sino una manifestación.

Esta revolución no significa una ruptura con el pasado, sino más bien la integración, a nivel de síntesis científica, de todas las corrientes de pensamiento cuya actuación hemos revelado.

Por otra parte, el evolucionismo puede presentarse como una teoría científica pues conserva secretamente, si bien de acuerdo con la teoría del progreso tal como ha sido formulada en el siglo XVIII, la ambición –sabiamente reprimida en la mayoría de nosotros– de descubrir el punto de partida y el sentido de la evolución humana, así como de ordenar seriadamente las diferentes etapas de las que ciertas formas de civilización han conservado seguramente la imagen.

Y, sin embargo, incluso la etnología más decididamente evolucionista, como la fue la de Tylor y Morgan, no puede permanecer ciega ante el hecho constatado de que la humanidad no se transforma, según el esquema darwiniano, exclusivamente por acumulación de variaciones y selección natural. La etnología, asimismo constata fenómenos de otro tipo: transmisión de técnicas, difusión de inventos, fusión de creencias y costumbres a resultas de las emigraciones, de las guerras, de las influencias y de las imitaciones. Todos estos procesos tienden a extender rasgos en principio circunscritos a grupos privilegiados que, por el hecho mismo de la difusión, tienden igualmente a equipararse a los demás. Mientras que, en el orden sistemático la etnología se mantiene dentro de la tradición filosófica del siglo XVIII, por lo que respecta a sus formas descriptivas, fundadas en la distribución espacio– temporal de rasgos culturales, no hace sino prolongar las interpretaciones regresivas propias de la primera mitad del siglo XIX, que por esta razón experimentan una renovada vitalidad.

Así pues, la etnología, en la penúltima cuarta parte del siglo XIX, se constituye en base a caracteres híbridos y equívocos, que hacen confluir en ella las aspiraciones de la ciencia, de la filosofía y de la historia. Aprisionada por tantos lazos, no romperá ninguno sin pesar. En un tiempo en que todo el mundo se lamenta del carácter irreal y gratuito de la cultura clásica, de la sequedad e inhumanidad de la cultura científica, la etnología, si permanece fiel a todas sus tradiciones, contribuirá posiblemente a mostrar el camino que conduce a un humanismo concreto, fundado sobre la práctica científica cotidiana y a la que la reflexión moral permanecerá aliada irremisiblemente.

Capítulo 1.
La construcción del otro por la diferencia

La teoría evolucionista, constitutiva de las Ciencias Antropológicas a fines del siglo XIX, nos suministra en el seno de esta disciplina el modelo paradigmático de la construcción de la otredad por la diferencia. Recorreremos esta teoría a partir de las explicaciones que los antropólogos evolucionistas formularon en torno a tres interrogantes:

-¿Por qué las sociedades humanas difieren entre sí?

-¿Qué es el hombre?

-¿Cuál es su origen?

La primera pregunta es fundante de las preocupaciones científicas de la Antropología Evolucionista. La diferencia entre las sociedades se afirma como un fenómeno "evidente" y se interroga sobre las causas de este fenómeno. Las otras dos preguntas, a propósito del ser del hombre y su origen, constituyen pasos o mediaciones hacia la resolución del primer interrogante. Con fines expositivos invertiremos el orden de las preguntas comenzando por las formulaciones relativas a las cuestiones del origen y la naturaleza del hombre. Ambas cuestiones resultaban inseparables en el contexto histórico científico de aquella época; esto es, la pregunta por el "qué es" de un fenómeno requería remontarse a su génesis.

Nuestro desarrollo se basará en la obra de E. Tylor (*Primitive Culture,* 1871) y de H. Morgan (*La Sociedad Primitiva*, 1877)[1]. Ambos autores son reconocidos por los mismos antropólogos como fundadores de la disciplina y máximos exponentes de la teoría que nos ocupa. Para responder sobre la cuestión del origen y la naturaleza del hombre nos basaremos en las ideas al respecto de E. Tylor, y para responder a la pregunta por las semejanzas y diferencias entre sociedades nos basaremos en los postulados de H. Morgan.

Origen del hombre y naturaleza humana

La pregunta por el origen se contestó en base a la noción predominante en la época: *evolución*. C. Darwin fue quien mejor expresó este concepto: los organismos vivos van diferenciándose mediante un *proceso universal de cambio* (*evolución*), el cual favorece a aquellos organismos mejor adaptados para sobrevivir (*selección natural*). Este proceso universal de cambio que se daba en la naturaleza condujo a la aparición del hombre a partir de la diferenciación de sus "pares", sus "primos", los grandes monos.

Los antropólogos evolucionistas aceptaron estas ideas relativas al origen del hombre, reconociendo en él "una especie", producto de las transformaciones operadas en el seno de la Naturaleza. Sostuvieron, también, que el físico del hombre había evolucionado por variación genética y selección natural hasta alcanzar su forma anatómica actual. En este sentido, tanto la cuestión del origen como los aspectos biológicos daban cuenta de la *uniformidad* y la *unidad* de la especie humana.

Afirmar la animalidad del hombre, reconocerlo como una criatura de la naturaleza no pareció, sin embargo, suficiente para dar cuenta de su condición específica. Para Taylor la humanidad era "única" entre los seres de la Naturaleza. Su particularidad residía en una "esencia" compartida, antiguamente identificada como espíritu, pero ahora reconocida como "capacidad de generar *cultura*". Esta capacidad habilitaba a su poseedor a trascender las fuerzas del mundo natural dentro del cual los otros seres vivos permanecían sumergidos.

Si bien la idea de hombre como una dualidad (ser biológico y ser cultural) no era nueva, lo verdaderamente desafiante respecto a las posturas filosóficas y teológicas de la época era, por un lado, la concepción del hombre como animal y, por otro, la afirmación de que su ser natural podía dar cuenta de su parte espiritual.

> *Nuestros modernos investigadores de las ciencias de la naturaleza inorgánica son los primeros en reconocer, fuera y dentro de sus campos concretos de trabajo, la unidad de la*

1 Hemos citado los títulos y los años de los textos originales de ambos autores. En el caso de Tylor usamos el capítulo 1 de su libro que salió publicado con el título "La ciencia de la cultura", en: Kahn, J. *El concepto de cultura, conceptos fundamentales*. Barcelona, Anagrama, 1975, y para Morgan la versión en castellano *La sociedad primitiva,* Madrid, Ayuso, 1971.

naturaleza, la fijeza de sus leyes y el concreto orden de causa-efecto por el cual cada hecho depende del que lo ha precedido y actúa sobre el que le sucede. [...] Pero cuando llegamos a los procesos superiores del sentimiento y la acción del hombre, del pensamiento y el lenguaje, del conocimiento y el arte, aparece un cambio en el tono de la opinión prevaleciente. En general, el mundo no está preparado para aceptar el estudio de la vida humana como una rama de las ciencias naturales y a llevar a la práctica, en un sentido amplio, el precepto del poeta de "explicar la moral como las cosas naturales (Tylor, 1975: 29/30).

La Naturaleza y la Cultura, se consideraron ambas constitutivas de la especie humana; pero mientras la dimensión natural se identificaba con un sustratum animal generalizado, la *Cultura* se concebía como una "esencia" que completaba la naturaleza humana. Gracias a, según palabras de Tylor, "los procesos superiores del sentimiento y la acción del hombre, del pensamiento y el lenguaje, del conocimiento y el arte". Se le atribuye precisamente a Tylor la primera definición científica de la noción de cultura:

Un todo complejo que comprende conocimientos, creencias, artes, moral, derecho, costumbres y cualquier otra capacidad y hábito adquiridos por el hombre en tanto miembro de una sociedad (1975:29).

La dualidad de la condición humana implicaba no sólo la presencia del orden cultural y natural en el hombre; suponía entre ambos órdenes una relación de continuidad. Para Tylor la Cultura era la continuidad "natural" de la Naturaleza, su producto, el resultado de sus transformaciones en el tiempo. Pero se trataba de un producto definitivamente distinto de cualquier otro que la naturaleza haya generado en su evolución. La Cultura era un producto "superior", dependiente de las propiedades generales de la mente. C. Geertz nos da una síntesis de esta concepción evolucionista:

En algún determinado estado de su historia filogenética, un cambio genético marginal de alguna clase permitió la aparición de una criatura capaz de producir cultura y de ser su portador; en adelante su respuesta de adaptación a las presiones del ambiente fue casi exclusivamente cultural, antes que genética. [...] El hombre se hizo hombre, continúa diciendo la historia, cuando habiendo cruzado algún Rubicón mental llegó a ser capaz de transmitir "conocimientos, creencias, leyes, reglas morales, costumbres" [...] Después de ese momento mágico, el progreso de los homínidos dependió casi enteramente de la acumulación cultural, del lento crecimiento de las prácticas convencionales más que del cambio orgánico físico, como había ocurrido en las pasadas edades (1987:53).

Finalmente, Tylor al concebir la Cultura como "una capacidad o hábito adquirido" introduce entre este orden y el natural una segunda distinción. Mientras que en su dimensión natural el hombre recibe humanidad por herencia biológica (características innatas), en el orden cultural éste alcanza su condición humana a través del aprendizaje (características adquiridas).

Las semejanzas y las diferencias culturales

Las argumentaciones relativas al origen y la naturaleza del hombre constituyeron la base de las explicaciones que estos antropólogos dieron a la cuestión de las semejanzas y diferencias que presentaban las sociedades humanas. Estas explicaciones sustentan la construcción del modelo estadial, el cual se convirtió en el referente distintivo de la Teoría Evolucionista. Este modelo expresa la manera en que estos antropólogos ordenaron "científicamente" las semejanzas y diferencias culturales en un esquema evolutivo de la humanidad. Se identificaron tres estadios de evolución: Salvajismo, Barbarie y Civilización, y en cada uno de ellos se reconocieron subestadios.

El modelo estadial se construyó sobre una serie de postulados o proposiciones sobre las semejanzas y diferencias culturales.

Proposiciones sobre las semejanzas culturales

Tanto Tylor como otros evolucionistas de la época insistieron en remarcar la *unidad psicobiológica* (UPB) de nuestra especie. Por eso, el primer principio que sostuvieron señalaba la *uniformidad*: "La uniformidad que en gran medida caracteriza a la cultura debe atribuirse, en buena parte, a la acción uniforme de causas uniformes" (Tylor, 1975:29). Estas causas uniformes referían, por un lado, a la igualdad de la naturaleza física del hombre (igual anatomía, igual cerebro, igual principio de inteligencia e igual origen) y, por otro, a la igualdad de las condiciones de vida.

En el mismo sentido, Morgan postulaba "la identidad específica del cerebro de todas las razas humanas" y agregaba que "sometidos a condiciones similares, las necesidades de los hombres han sido sustancialmente las mismas". La identidad natural y la igualdad de las necesidades no agotaban, para este autor, la explicación de las semejanzas en el comportamiento de los pueblos; y apela entonces también a

la cuestión del origen de la especie humana. Sostiene al respecto que las semejanzas que se encuentran se deben a que los principios fundamentales de las instituciones y las técnicas se desarrollan en el salvajismo (la edad más temprana de la humanidad) de forma tal que "allí donde se pueda distinguir una relación entre una institución presente y un principio común en continentes distintos, quedará implícita la filiación de los pueblos respecto de un tronco originario común". Es decir que para Morgan las semejanzas se explicaban por la igualdad de la naturaleza física del hombre, por la igualdad en las condiciones de vida y sobre todo por el origen común.

Proposiciones sobre las diferencias culturales

Taylor y Morgan parten de la crítica a las teorías degeneracionistas, las cuales explicaban las diferencias culturales por una degradación de la cultura[2]. En primer lugar, se parte de la afirmación de que la *diferencia es un hecho empíricamente constatable*, evidente. La información disponible mostraba, sin lugar a dudas, la existencia de modos distintos de vida, tanto en el presente como en el pasado. Una segunda proposición afirma que la cultura al ser un producto de la naturaleza es, al igual que ésta (unidad psicobiológica) una sola (la Cultura). Al mismo tiempo se sostiene que –como producto de la naturaleza– la cultura está sometida a un proceso de cambio (evolución), es decir, a un proceso evolutivo de diferenciación. Por lo tanto, la cultura presenta diferentes grados de evolución. Se afirma, entonces, que *la diferencia cultural es de grado.*

Ahora bien: ¿qué representa el "grado"? Representa la *medida* del progreso y esta medida indica un *nivel de acopio y de generación cultural*. El nivel de acopio y generación cultural señala las condiciones de vida y los logros adquiridos por la humanidad en un tiempo determinado de su evolución. Se proponen también relaciones entre los grados. Éstos se ordenan según un *encadenamiento*:

- *acumulativo* de cultura: podemos hablar de grados inferiores (de menor cultura) y grados superiores (de mayor cultura) respectivamente.
- *temporal*: los grados inferiores y superiores se ordenan temporalmente, suponiendo una sucesión en el tiempo. El grado inferior es antecedente y pasado del grado superior que le sucede. El grado cero es el origen de la Humanidad.
- *casual*: el ordenamiento temporal de los grados se corresponde con un ordenamiento causal. El grado inferior (menos) es anterior y causa el grado inmediatamente mayor (superior) y posterior (relación de causa y efecto). Los logros y las conquistas culturales producidas en un grado provocan el paso hacia grados mayores y posteriores de cultura.

Estos tres ordenamientos (temporal, causal y acumulativo) de los grados se corresponden con una *complejización* creciente de los niveles de cultura. La noción de complejidad está atada al aumento (multiplicación) de productos culturales y a su mayor especialización y diferenciación. Esto último lo desarrollaremos al tratar las dos lógicas evolutivas que distinguen los evolucionistas.

Otra de las proposiciones que sustenta el modelo estadial de los evolucionistas plantea que la diferencia espacial contemporánea se ordena y explica como diferencia en el tiempo. El "otro" contemporáneo, lejano en el espacio, representa las huellas del pasado en el presente (noción de *supervivencia*). La lejanía espacial y cultural relata en vivo la lejanía temporal.

Las siguientes proposiciones se refieren a la noción de *progreso cultural*, entendido como relación de cambio de un grado a otro. El cambio es gradual y la gradualidad implica, por un lado, flujo de tiempo (la no inmediatez) y, por otro, esa gradualidad se despliega según una progresión geométrica (alude a una serie de números en que cada uno es igual al anterior, multiplicado por una cantidad constante). La acumulación cultural, entonces, no se realiza según una progresión lineal, de suma, sino según una progresión geométrica. Y al mismo tiempo, la acumulación cultural implica un escalonamiento ascendente, una elevación progresiva en el devenir de la humanidad. En consecuencia, el cambio de un grado a otro se produce en función de una relación entre tiempo y acumulación: el tiempo de transición entre los grados y la duración de éstos disminuye a medida que aumenta la acumulación cultural[3].

2 Tanto Tylor como Morgan hacen varias referencias a esas teorías. Por ejemplo, Tylor afirma: "las tribus salvajes han llegado a su situación mediante aprendizaje y no por la pérdida de lo aprendido, mediante elevación desde lo inferior más bien que por degradación de una situación superior" (1975:39). Por su parte, Morgan sostiene que: "Explicar la existencia de salvajes y bárbaros por la tesis de la degradación del género humano no es ya sostenible. Este corolario de la cosmogonía mosaica, consentido en razón de una supuesta necesidad que ya no existe, no solamente es insuficiente como teoría para explicar la existencia de salvajes, sino también carece de base en los hechos de la experiencia humana" (1977:70).

3 Morgan afirma: "Cuando se comparan las conquistas de cada período en su conjunto podemos comprobar que mientras que en el primer período el progreso era muy lento, y en el último muy rápido, la suma relativa puede haber sido mayor en el primero. Se puede sugerir –como de probable comprobación posterior– que el progreso del hombre en el período del salvajismo, en relación a la totalidad del progreso humano, fue mayor en grado de lo que fue después, en los tres subperíodos de la barbarie. Asimismo, se puede afirmar que el progreso conquistado en el período de la barbarie fue mayor en grado de lo que ha sido después, en el período de la civilización en su conjunto" (1977: 91).

Por último, *el progreso cultural (evolución cultural) es una ley natural, universal* **y** *necesaria.* Si la evolución natural era una ley universal que involucraba a todos los organismos vivos, en el orden cultural el progreso era una ley universal que involucraba a toda la humanidad. Pero *el progreso cultural, a diferencia de la evolución natural, se transmite por aprendizaje*, mientras aquella lo hace por herencia biológica. Ambas afirmaciones llevaban a pensar la existencia de una tendencia a la homogeneización de las culturas a partir de su transcurrir por las diferentes etapas de la evolución cultural.

Lógicas de evolución cultural

Los evolucionistas distinguieron respecto a la evolución cultural dos lógicas distintas de cambio, una referida a los aspectos materiales de la cultura y otra relativa a los aspectos no materiales.

Con el término "aspectos materiales", Morgan se refiere a inventos y descubrimientos asociados a la subsistencia; y sostiene que éstos "mantienen una relación progresiva", es decir, de avance, de acumulación en una serie no interrumpida. Se trata de un proceso de adquisiciones, de acopio, en el que las últimas instancias (grados) suponen más bienes y más conocimientos necesarios para su fabricación que las primeras. La suma progresiva de bienes materiales y conocimientos conlleva un aumento en la eficacia respecto de la satisfacción de las necesidades implicadas.

Los bienes materiales de los distintos "grados" podían ser contabilizados y comparados en función de su eficacia, midiendo el grado de satisfacción que brindaban con respecto al fin buscado. En este sentido, el instrumental asociado a la agricultura no sólo era mayor en número (volumen) al de la recolección sino también más poderoso ya que permitía alimentar a más bocas (posibilidad de medición y comparación cuantitativa). Si el proceso evolutivo en general, tal como vimos, suponía el paso progresivo de las formas más simples a las más complejas, en el caso de la evolución de los bienes materiales, el movimiento de lo simple a lo complejo refería al aumento de cantidad (volumen) de cosas y conocimientos y al incremento del quantum de satisfacción lograda.

La lógica evolutiva de los aspectos no materiales es distinta a la anterior. Morgan se refiere en este caso al universo de las ideas e instituciones; y afirma que éstas evolucionan por un proceso de "desenvolvimiento" a partir de ciertos principios primarios del pensamiento. El autor quiere destacar que, a diferencia del proceso evolutivo de los bienes materiales en el que partiendo de una situación originaria de ausencia total (nada) se inicia un camino acumulativo de adquisiciones cada vez mas numerosas y eficientes, la evolución de las ideas e instituciones supone el desarrollo de formas elementales, rudimentarias y presentes desde un principio. En el origen se hallan los gérmenes de lo que serán las instituciones modernas; lo que en términos evolucionistas significa que se hallan los elementos constitutivos de estas instituciones pero aún no diferenciados unos de otros; es decir que estos elementos se encuentran aún en estado de indistinción.

El proceso de desenvolvimiento, en tanto lógica evolutiva, implica un "proceso de diferenciación" creciente (diferenciación de elementos y de relaciones), y supone mayores niveles de organización (integración e interdependencia de elementos diferenciados). Así, en el caso de las ideas e instituciones tales como el gobierno, la familia, la propiedad, etc., el paso de lo simple a lo complejo alude al incremento de distinciones y no de cantidades. Se parte de las formas indiferenciadas (idea de mezcla, de confusión) hacia formas más diferenciadas. La comparación es cualitativa y el nivel de diferenciación y organización suministra el parámetro de la comparación entre los grados.

El método comparativo

Así como Darwin había llegado a sus conclusiones a partir de la observación y la clasificación de hechos empíricos, los evolucionistas culturales consideraban que el progreso humano podía mostrarse también a través de la observación y la clasificación. Aplicando el método comparativo, tal como se lo aplicaba en aquel momento en las Ciencias Naturales, estos antropólogos se dispusieron a ordenar científicamente las semejanzas y diferencias culturales en un esquema evolutivo: Salvajismo, Barbarie y Civilización.

Tylor consideraba que la Cultura debía ser catalogada, diseccionada en detalles y clasificada en grupos. Para un etnógrafo, decía este autor, el arco y la flecha constituyen una especie, y su trabajo consiste en:

> *[...] clasificar tales detalles con la perspectiva de descifrar su distribución en la geografía y en la historia, y la relación que existe entre ellos [...] Esta tarea puede ejemplificarse casi perfectamente comparando estos detalles de la cultura con las especies vegetales y animales tal como las estudian los naturalistas. Para el etnógrafo el arco y la flecha es una especie, la costumbre de aplastar el cráneo de los niños es una especie [...] Igual que el catálogo de todas las especies de plantas y animales representa la flora y la fauna, así los artículos de la vida general de un pueblo representa ese conjunto que denominamos cultura (1975:34).*

La comparación se sustentaba en un tipo de "razonamiento familiar"[4] (sentido común). Según Tylor "nadie que compare un arco con una ballesta dudará que la ballesta ha sido una evolución del instrumento más simple". La simpleza, en tanto menos cuantía de conocimientos y de especialización en la fabricación de instrumental asociado a las artes de subsistencia, era un atributo que podía "simplemente", valga la redundancia, detectarse y observarse. Y la simpleza, como vimos, implicaba pasado, lejanía temporal, anterioridad. Los arqueólogos por su parte, probaban la asociación entre vestigios humanos, fauna extinguida y restos materiales "muy sencillos". Esto no sólo daba cuenta de la antigüedad del hombre, sino también, de la sencillez de las herramientas antiguas.

Pero no siempre el investigador disponía de la ventaja de contar con la información necesaria para reconstruir los artículos de la vida de un pueblo o de un estadio de la evolución de la Humanidad. No siempre llegaban a manos del antropólogo objetos o relatos de costumbres significativas para completar su tarea. En tales casos, la *deducción especulativa* se constituía en el recurso metodológico por excelencia. Fundamentalmente, este problema, y su resolución por medio de aquel instrumento metodológico, se presentó en la reconstrucción de instituciones (familia, gobierno, propiedad, etc.). Morgan consideraba que el camino seguido por la humanidad en su desarrollo podía "ser recorrido siguiendo un encadenamiento de deducciones necesarias".

La deducción especulativa se empleó para completar datos, por ejemplo sobre las condiciones primigenias, originarias de vida del hombre, basándose en el supuesto de que todo lo que existe debe tener necesariamente una causa y que ésta expresa un estado más simple (menor diferenciación). Así, por ejemplo, la promiscuidad debió anteceder a la familia consanguínea. La misma operación deductiva se utilizó para completar datos sobre un aspecto particular en un estadio. Otros elementos del mismo estadio, o bien otro elemento presente en un estadio anterior o posterior, fueron la base de la deducción. De este modo, aspectos conocidos de un estadio sirvieron para deducir otros atributos del mismo estadio:

> *[…] la inferioridad del hombre salvaje en la escala intelectual y moral, no desarrollado, carente de experiencia, sometido a sus bajos instintos y pasiones animales, aun cuando nos disgusta reconocerlo, se halla de todos modos demostrada por restos de la técnica antigua en instrumentos de piedra y hueso, por su vida en cavernas en determinadas zonas y por restos osteológicos (Morgan, 1971:108-9).*

Un aspecto de un estadio intermedio podía "conocerse" también gracias a otros elementos del estadio anterior y posterior: "suponiendo que no existiera constancia alguna de la existencia de la familia sindiásmica, considerando la punalúa en un extremo de la serie y la monógama en el otro podría deducirse la existencia de esta forma intermedia" (Morgan, 1971:462). Las condiciones de vida del otro diferente contemporáneo (el primitivo vivo), básicamente aquellas referidas a los aspectos no materiales de la cultura, se utilizaban, también, para llenar vacíos de información.

La comparación y la deducción se desplegaban dentro de una perspectiva retrospectiva, la cual se asociaba directamente con la preocupación evolucionista de reconstruir la historia de la humanidad, de sus inventos e instituciones. Si la humanidad había recorrido un camino ascendente de acumulaciones y generaciones culturales desde el pasado salvaje hasta la civilización moderna, cuyo máximo exponente era la sociedad industrial del siglo XIX, el investigador nativo de esta sociedad debía emprender un camino descendente para reconstruir el origen y desarrollo del hombre. Y en este descenso, el investigador experimentaba su encuentro con los "otros", con las sociedades diferentes, concibiéndolas como expresiones desaparecidas o vivas del devenir humano. El retroceso en el tiempo implicaba un retroceso en los niveles de cultura. El Nosotros social y cultural del antropólogo, cúspide del progreso alcanzado hasta el momento, era el punto de partida del viraje hacia la "otredad". El viaje, como vimos, consistía en una operación que suponía movimiento, desplazamiento desde un presente hacia el pasado; pero este desplazamiento encerraba una segunda operación: si la historia del hombre ofrecía la imagen de una suma constante de adquisiciones culturales, el viaje al pasado, a los otros, requería una operación de resta, de descarte de los logros alcanzados. Morgan afirma:

> *Descendiendo a través de las diversas líneas del progreso humano, hacia las edades primitivas de la existencia del hombre, y descartando, uno por uno, sus descubrimientos, invenciones e instituciones principales, en el orden en que han hecho su aparición, se aprecia el adelanto realizado en cada período (1971: 99).*
>
> *Cuando este trabajo de eliminación haya sido realizado en el orden en que los diversos logros fueron adquiridos,*

4 Tylor, afirmaba: *"[…] esta noción de desarrollo está tan metida en nuestros entendimientos que por medio de ella reconstruimos sin escrúpulos la historia perdida, confiando en los principios generales del pensamiento y la acción del hombre como guía para ordenar correctamente los hechos"* (1975: 39).

nos habremos aproximado muy cerca del período de la infancia de la existencia del hombre […] En una condición tan absolutamente primigenia el hombre aparece, no sólo como un niño en la escala de la humanidad sino también poseedor de un cerebro en el que ni un sólo destello o concepto traducido o estas instituciones, invenciones y descubrimientos, ha penetrado […] (1977: 89-91).

De estas citas se desprende que el Nosotros no sólo era el punto de partida del viaje al Otro, era también el parámetro para clasificarlo dentro del modelo estadial. Los bienes materiales y las instituciones del Nosotros eran indicadores del máximo progreso humano contemporáneo. En base a la presencia o ausencia de aquellas adquisiciones materiales y en base al grado de diferenciación que evidenciaran los elementos componentes de las instituciones modernas, el antropólogo adjudicaba a la otredad un lugar en el esquema evolutivo de la humanidad: así a mayor presencia y diferenciación, mayor progreso (grado de cultura) y menor distancia temporal (cercanía a la civilización moderna); a la inversa, a menos presencia y diferenciación, menor progreso y mayor lejanía temporal (cercanía a la edad temprana de la humanidad).

Mecanismos de construcción de la diferencia

Hemos identificado dos operaciones en el viaje del antropólogo evolucionista hacia el universo de los otros: a) desplazamiento desde el presente al pasado; b) descarte progresivo de adquisiciones culturales. Así, la construcción de la otredad supone retroceso en el tiempo y despojo de atribuciones culturales. De ambas operaciones, retroceso y despojo, se desprenden dos mecanismos que organizan la lógica de construcción de la diferencia cultural (modelo estadial) y de la relación Nosotros-Otros que resulta implicada en dicha construcción.

El primer mecanismo implica ir de una a otra de las siguientes situaciones:

Presencia	/	Ausencia
Con	/	Sin
+	/	-

La otredad se caracteriza como un universo en el que están ausentes, en primera instancia, las atribuciones del mundo propio del investigador (sociedad industrial de Europa y EE.UU. en el siglo XIX). Se produce así, una primera clasificación general de la otredad: se trata de un Mundo *sin* los bienes e instituciones de la civilización moderna.

Pero, en segunda instancia, el antropólogo reconoce distinciones en la otredad, según vaya detectando ciertas presencias (*con*) que identifica como formas conectadas con las modernas pero siempre menos desarrolladas, menos perfectas, incompletas. De este modo, el investigador instaura distinciones en el mundo de los otros según las presencias halladas sean mayores o menores (+/-) en términos cuantitativos y según éstas se acerquen más (+) o menos (-) en su condición cualitativa (sustancia) a aquellas que caracterizan al Nosotros del antropólogo.

Podemos graficar ahora de esta manera:

Nos		*Otros*		
Con	Sin	Sin	Sin	Sin
Con	Sin	Sin	Sin	Sin
Con	Con	Sin	Sin	Sin
Con	Con	Con	Sin	Sin
Con	Con	Con	Con	Sin

La situación de ausencia total (todo *sin*) refiere, incorporando la variable tiempo, a la situación inicial, originaria del hombre, en la que éste parte de la *Nada* e inicia un camino ascendente de acumulación y generación de cultura (*con* progresivos). Pero el antropólogo, a diferencia del hombre primitivo que inicia su labor de la nada, emprende su tarea de reconstrucción desde la situación de *presencia total* (todo *con*); y si el hombre va incorporando *con* en su devenir, el antropólogo va desechando *con* e incorporando *sin* en su reconstrucción. Entonces, diremos que el antropólogo realiza un movimiento del *con* al *sin* y al final del camino, en el origen, él –dotado de todo lo alcanzado por la humanidad– detecta a los primeros hombres, despojado de todo.

El camino seguido por la humanidad en su desarrollo puede ser reconocido […] hasta el punto en el cual, sin conocimiento del fuego, sin lenguaje articulado y sin armas artificiales, estaba sujeta como los animales a los productos espontáneos de la tierra (Morgan, 1977: 523).

El segundo mecanismo implica ir de la Distinción a la Indistinción. La otredad se caracteriza en primera instancia como un universo en el que las ideas e instituciones modernas se hallan en un estado germinal (están los gérmenes); esto significa que están sus elementos componentes pero no diferenciados (indistinción). Pero, como en el caso anterior, la otredad presentaría distintos grados de indiferenciación (+ o -); detectando las formas más in-

diferenciadas en la situación mas alejada (cultural y temporal) del Nosotros. Y en el extremo opuesto al Nosotros, la indiferenciación (masa amorfa, concepto utilizado por Morgan) se torna mezcla total, confusión total, desorden. Así, por ejemplo, la promiscuidad sexual originaria (todos con todos) contrasta con la diferenciación que supone la familia monogámica (un hombre determinado con una mujer determinada y su prole en sus particulares y específicas relaciones recíprocas).

El antropólogo, entonces, en su reconstrucción de la Historia Humana se mueve desde la Diferenciación de su tiempo y de su sociedad hacia la Indiferenciación originaria; proceso éste inverso al que realiza el hombre en su vida evolutiva.

Podemos sintetizar diciendo que la otredad, frente al Nosotros, es anterioridad, ausencia o incompletud; confusión total o parcial. En la situación de otredad más ajena al Nosotros, ésta deviene la antítesis de aquel: *desprovisión* y *desorden.* Así, la labor del antropólogo se despliega en el sentido del *con* (presencia) al s*in* (ausencia), del más al menos y del *Orden* (claridad) a la *Indistinción* (confusión).

Bibliografía

ARAMBOURG, C., *La génesis de la humanidad*, Buenos Aires, Eudeba, 1961.

GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas,* España, Gedisa, 1981.

KAPLAN, D y R. MANNERS, *Introducción crítica a la teoría antropológica,* México, Nueva Imagen, 1981.

KROTZ, E., "La Antropología entre ciencia normal y revolución científica" en *Revista de la Universidad de Yucatán,* Año XXV, Vol. XXV, oct-dic. 1983.

MORGAN, L. H. (1871), *La sociedad primitiva,* Madrid, Ayuso, 1977.

TYLOR, E. (1871), "La ciencia de la cultura", en Kahn, J. *El concepto de cultura, conceptos fundamentales*, Barcelona, Anagrama, 1975.

Anexo teórico práctico

¿Ciencia normal o revolución científica? Notas sobre las perspectivas actuales de la antropología sociocultural[1]

Esteban Krotz

Lo que los fundadores de la ciencia moderna y entre ellos Galileo, debían hacer, pues, no era criticar y combatir ciertas teorías erróneas, para corregirlas o sustituirlas por otras mejores. Debían hacer algo distinto. Debían destruir un mundo y sustituirlo por otro. Debían reformar la estructura de nuestra propia inteligencia, formular de nuevo y revisar sus conceptos, considerar el ser de un modo nuevo, elaborar un nuevo concepto del conocimiento un nuevo concepto de la ciencia e incluso sustituir un punto de vista bastante natural, el del sentido común, por otro que no lo es en absoluto.

Alexandre Koyré

La situación de crisis que atraviesa la antropología como disciplina –tanto en el ámbito internacional como en nuestro país– es un hecho poco controvertido. El presente ensayo[2] pretende contribuir al esclarecimiento teórico y práctico de esta situación. Para ello no se presenta, una vez más, una simple enumeración de rasgos característicos de la situación sino se trata de relacionar esta situación, por una parte, con el desarrollo mismo de la teoría antropológica y, por otra, con uno de los modelos acerca de la evolución del conocimiento científico más discutidos en los últimos años, a saber, sobre las revoluciones científicas de Thomas Kuhn.

Este ensayo no quiere –y por múltiples razones no puede– ser una tesis acabada sobre la evolución de las ciencias antropológicas o una crisis sistemática del aporte de Kuhn a la filosofía y a la historia de la ciencia. Más bien quiere ser una contribución a la discusión que todavía está poco presente en las publicaciones antropológicas mexicanas.

Por tanto, en la primera parte de este ensayo se presentarán los rasgos fundamentales de la teoría de Kuhn. En el segundo apartado se intentará identificar en sus términos al evolucionismo decimonónico como el primer paradigma antropológico que es, al mismo tiempo, la base de su constitución como disciplina científica. En el tercer apartado se tratará de comprender la situación global de la antropología actual como típicamente preparadigmática y de destacar algunas particularidades de la situación mexicana respectiva. Por último, se presentarán algunas consideraciones a modo de elementos para la discusión que se refieren tanto a la coyuntura actual de la antropología mexicana como al proceso de generación del conocimiento antropológico.

La teoría de Kuhn sobre la creación del conocimiento científico

Desde la aparición de *The Structure of Scientific Revolutions*[3] en 1962, la teoría expuesta por Thomas S. Kuhn se ha convertido en uno de los principales puntos de referencia en la discusión sobre la estructura y la evolución del conocimiento científico. Con esta obra Kuhn pretende haber innovado profundamente ha disciplina de la historia de la ciencia[4]; posteriormente ha aclarado y precisado

1 En *Notas sobre las perspectivas actuales de la antropología sociocultural*, Nº 95, Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa), Xalapa, Ediciones "El Pirata", julio de 1986.

2 Algunos elementos de este ensayo fueron presentados el 10 de marzo de 1980 en una conferencia en El Colegio de Michoacán bajo el título "El evolucionismo y la teoría antropológica: situación y perspectivas"

3 Las citas están tomadas de la segunda y amplia edición de 1970 que contiene un postcriptum (de 1969). Hay traducción al castellano en los "Breviarios" del Fondo de Cultura Económica.

4 Para un resumen del desarrollo de la historia de la ciencia véase ante todo a Kuhn mismo (1970, 1977). Varios de los elementos importantes se encuentran ya en obras de un maestro Alexandre Koyré.

en numerosas ocasiones su punto de vista.[5] Éste gira en torno a un binomio doble: los conceptos de "paradigma" y de "comunidad científica", por un lado y de "ciencia normal" (o fase postparadigmática) y de "ciencia de crisis" (o fase preparadigmática) por el otro, la transición de este último tipo de ciencia hacia el anterior es el proceso caracterizado como "revolución científica".

Kuhn parte de la idea de que "algunos ejemplos aceptados de praxis científica actual – ejemplos que incluyen ley, teoría, aplicación e instrumentación en su conjunto – proporcionan modelos de los cuales parten tradiciones de investigación científica especificas y coherentes" (1972: 10). Un paradigma de una disciplina científica es, por consiguiente, "una realización científica fundamental que incluye tanto una teoría como algunas aplicaciones ejemplares a los resultados de experimentos y observaciones [...] es una realización abierta que deja todo tipo de investigaciones todavía por hacerse [...] es una realización aceptada en el sentido de que es recibida por un grupo cuyos miembros ya no tratarán más de competir con él o de crear alternativas a él" (Kuhn 1972: 91). El paradigma es "la fuente de los métodos, del campo de problemas y de los cánones para su solución que son aceptados por cualquier comunidad científica madura en cualquier tiempo dado" (Kuhn 1970: 103). Por tanto, un paradigma es, ante todo, exclusivo: no solamente no permite opciones alternativas al interior de la misma comunidad científica, sino que también desplaza paradigmas anteriores. Es, por así decirlo, una solución de una vez por todas a un problema científico, como tal es necesariamente una realización tardía que caracteriza una disciplina científica madura.

Un paradigma no existe por sí mismo: sólo su formulación colectiva por parte de una comunidad científica lo crea. Por tanto, cierto grupo de científicos que concuerda en un paradigma crea una disciplina científica y es, al mismo tiempo, su representante y administrador. Esta "estructura comunitaria de la ciencia" (Kuhn 1974: 252) es un aspecto de suma importancia para la comprensión del surgimiento y del ocaso de paradigmas científicos cuya historia no puede escribirse como una simple historia de ideas.[6] Su estudio no solamente relaciona la historia del pensamiento científico con la historia de la humanidad en su sentido más amplio, también aclara el funcionamiento de las llamadas tradiciones científicas. Finalmente permite entender el proceso de formación de un científico como un proceso de socialización dentro de un grupo que ha convenido en la adopción de un paradigma en el sentido de "un modelo aceptado o una pauta aceptada" (Kuhn 1970: 23).

Con este último aspecto se ha indicado la característica de la "ciencia normal". Es el período en que existe una "investigación basada firmemente en una o más realizaciones que una comunidad científica particular reconoce durante un tiempo determinado como base para su práctica posterior" (Kuhn 1970: 10). Es la época de una disciplina establecida y consolidada, en que "sus" científicos operan sobre la base de un paradigma que les señala los tipos de entidades de su universo (y limita este universo), da información general sobre la conducta de estas entidades, informa sobre las preguntas que pueden y deben hacerse con respecto a este universo e indica la manera que puede usarse para abordar correctamente estas preguntas.[7] Durante este período, se llega a un alto grado del refinamiento de las técnicas, del método, y de la precisión en la formulación de los problemas y se amplía y profundiza en conocimiento de determinado aspecto de la naturaleza. Es la fase "paradigmática" del desarrollo del conocimiento científico: los científicos resuelven problemas prefigurados por el paradigma mismo y estudian fenómenos nuevos en base a él, fenómeno y problemas que se resisten a un tratamiento en términos de este paradigma son calificados de excepciones o de asuntos que en el estado actual del conocimiento no pueden resolverse todavía (y que se podrán explicar más adelante).

A partir de cierto momento, sin embargo, en la comunidad científica respectiva surge la conciencia de que el número de "anomalías" está llegando a ser crítico. Es decir, la investigación basada en el paradigma ha aceptado llegar a demasiados problemas que no pueden resolverse en base a este mismo paradigma; ocasionalmente también nuevos descubrimientos pueden contribuir a esta situación de crisis. Sin embargo, el paradigma todavía –cosa que sólo es posible al aceptar un paradigma sustituto–, empieza a buscar reinterpretaciones parciales y se pro-

5 Véanse, ante todo, los artículos recogidos en el libro *The Essential Tensión*. Un buen resumen se ofrece también en el artículo "Scientific Paradigma" (Kuhn 1972). En el volumen editado por I. Lakatos y A. Muasgrave (1974) se encuentra una confrontación de los puntos de vista de Kuhn con los de tendencias tan diversas como las de Popper, Lakatos y Feyerabend, entre otros. El Segundo Coloquio de la Asociación Filosófica de México estuvo dedicado, en parte, a la discusión de la tesis de Kuhn (véase Balibar y otros 1979).

6 Kuhn llega a afirmar que "si estuviera escribiendo mi libro" (se refiere a Kuhn 1970) "ahora de nuevo, empezaría [...] con una discusión de la estructura comunitaria de la ciencia [...] La estructura comunitaria es un tema sobre el cual actualmente tenemos muy poca información, pero que recientemente se ha convertido en un asunto de importancia para los sociólogos y también los historiadores están ahora interesados en él" (Kuhn 1974: 252).

7 Véase Kuhn (1970: cap. 2-5; 1972 92 y sig.).

ponen modificaciones. Muchas veces se recurre a formulaciones alternativas que, en estado embrionario, habían estado presentes en la discusión científica, pero que en ausencia de la conciencia de la crisis no habían sido reconocidas como alternativas.[8] La fase del "pensamiento convergente" es disuelta en grado creciente hacia un "pensamiento divergente" (Kuhn 1677: 226), hasta que finalmente el antiguo paradigma tiene uno o más rivales; en esta fase preparadigmática la comunidad científica está dividida en facciones que se combaten mutuamente para lograr la aceptación de su propio preparadigma por parte de toda la comunidad científica. Finalmente, uno de los preparadigmas rivales llega a ser suficientemente convincente para toda la comunidad científica y un nuevo paradigma, que sustituye por completo al anterior, forma la base de un nuevo período de ciencia normal. Con esta "revolución científica' comienza una nueva fase de acumulación de conocimiento científico que incluye una reinterpretación de realizaciones científicas anteriores.

Estos cuatros elementos –paradigma, comunidad científica, ciencia normal y revolución científica– son la base de toda la teoría de Kuhn. Éste, según sus propias palabras, "un antiguo físico que ahora se ha dedicado principalmente a la historia de esta disciplina científica" (Kuhn 1977: 340), la ha formulado particularmente para el ámbito de las ciencias naturales (principalmente astronomía, física y química, disciplinas estas de donde provienen casi todos sus ejemplos), mientras que las ciencias formales no han recibido ninguna atención y las ciencias sociales sólo se mencionan de paso, como "protociencias".[9] De acuerdo con lo señalado en la introducción de este ensayo, aquí no se trata de hacer una presentación completa de la teoría de Kuhn y, menos aún, una crítica sistemática de sus puntos de vista. Aunque esta crítica es ineludible y urgente, aquí solamente se trata de presentar aquellos elementos que pueden contribuir a la discusión sobre génesis y situaciones actual de nuestra ciencia. Así, este intento es, a su vez, parte de la crítica. En este sentido parece conveniente, antes de pasar a considerar la antropología decimonónica, añadir algunas aclaraciones al esbozo efectuado.

Lo que Kuhn llama "ciencia normal" es el proceso que el sentido común conoce como una disciplina científica establecida. Una de sus características principales es que los científicos están dedicados a resolver con procedimientos y un lenguaje especializado – ambos casi ininteligibles para no-científicos – problemas que, en su gran mayoría no interesan fuera del ámbito de la misma disciplina y de disciplinas afines. El consenso fundamental de esta fase se expresa también en la existencia de libros de texto que convierte la formación del nuevo científico en "una iniciación dogmática a una tradición preestablecida para cuya evaluación el estudiante no está capacitada" (1977: 229), es decir, un proceso de socialización a una comunidad científica para adquirir, así, la "matriz de la disciplina" (1977: 306).[10]

Esta caracterización hace ver con claridad que la situación de crisis no emerge por la ignorancia de los científicos. Es más, solamente con un conocimiento adecuado puede distinguirse entre "anomalía esencial" (provocada por lo inadecuado del paradigma) y "mero fracaso" (provocado por una falla en el equipo, falta de preparación o habilidad del científico, insuficiente desarrollo del método etc.) (Kuhn 1972: 99). Incluso nuevos descubrimientos pueden haber señalado con anticipación por el paradigma, aunque la verificación empírica puede tardar mucho tiempo todavía. Esto indica que solamente cierto tipo de descubrimiento contribuirá a la creación de la situación de la crisis, mientras que los demás reforzarán la vigilancia del paradigma.

Es importante destacar que la fase preparadigmática, la fase de la "investigación extraordinaria" (Kuhn 1970: 90), se caracteriza por serias dificultades de comunicación entre los diversos sectores de la comunidad científica que proponen paradigmas alternativos (éstos, conviene recordarlo aquí, no son simplemente "teorías", sino que implican la delimitación del campo mismo, así como la indi-

8 Algo semejante puede decirse también para los problemas surgidos cuya solución durante la fase de la "ciencia normal" se había aplazado hasta haber alcanzado un grado más alto de refinamiento de la praxis científica; cada uno de ellos es, potencialmente, un argumento contra el paradigma pero no es sino hasta tener la conciencia de la crisis que pueda ser reconocido como tal. Para todo esto véase Kuhn (1970: cap. 6-8; 1972: 96 y sig.).

9 "[...] campos como filosofía y las artes no pretenden ser ciencias [...] Es decir, no generan resultados que, por principio, pueden ser comprobados mediante una comparación punto por punto con la naturaleza. Pero este argumento me parece equivocado [...] de cualquier manera estos campos pueden progresar de la misma manera como lo hacen las ciencias naturales. En la antigüedad y durante el Renacimiento fueron más las artes que las ciencias las que proporcionaban los paradigmas aceptados por el progreso [...] Hay muchos campos – yo los llamo protociencia – en los que la praxis genera conclusiones comprobables, pero que a pesar de ello se asemejan más a la filosofía y las artes en su patrón evolutivo que a las ciencias naturales establecidas. Pienso, por ejemplo, en campos tales como la química y la electricidad antes de mediados del siglo XVIII, el estudio de la herencia y la filogénesis antes de mediados del siglo XIX o muchas de las ciencias sociales de hoy en día [...] Concluyo, pues, que a las protociencia como al arte y filosofía, les falta un elemento que, en las ciencias maduras, permite las formas más obvias de progreso. Esto sin embargo no es algo que una prescripción metodológica pueda proporcionar"(Kuhn 1974: 244-245: véase también Kuhn 1977: 231).

10 Esto es, según Kuhn, la mejor garantía para una producción científica creciente es decir, para la acumulación de conocimiento científico (1977: 229-231).

cación de problemas y soluciones ejemplares, etc.). Ésta es agravada por la "tensión esencial" del proceder científico (Kuhn 1977), donde la necesidad del terco mantenimiento de un paradigma es tan importante como su crítica despiadada. Así, los defensores de un preparadigma harán todo para enfatizar las ventajas y potencialidades de su proposición y, al mismo tiempo, descalificar los preparadigmas alternativos por inadecuados, insuficientes, superficiales o engañosos. Este procedimiento es facilitado por el hecho de que los "científicos para una buena teoría" (Kuhn 1977: 321 y sig.) son varios y que las diversas proposiciones satisfacen diversos criterios de manera diferente, de modo que el proceso de aceptación de un paradigma está basado tanto en problemas de tipo metodológico como en procesos de convencimiento.[11] En este punto hay que considerar también las relaciones entre este proceso de creación de alternativas, su propagación y, finalmente, aceptación o rechazo definitivo y el contexto general de tradiciones intelectuales y de cosmovisión, por una parte, y procesos más bien políticos, por otra, donde cierto tipo de paradigma puede contribuir, por ejemplo, a la legitimación de la situación social imperante o a minarla.[12]

Finalmente hay que señalar todavía que "cuando la transición" –hacia un paradigma nuevo– "se ha consumado, la profesión habrá cambiado su visión del campo, de sus métodos y de sus metas" (Kuhn 1970: 85). Pero como la ciencia, "de manera diferente que el arte destruye su pasado" (Kuhn 1977: 345), los nuevos paradigmas "tienen una reacción hacia atrás con respecto a lo que antes ya se había sabido, proporcionando una visión nueva acerca de algunos objetos que antes habían sido familiares y, al mismo tiempo, cambiando la manera en que incluso algunas partes tradicionales de la ciencia han sido practicadas" (Kuhn 1977: 175). En algunos casos, la revolución científica no solamente enseña a los científicos a ver situaciones antiguas de modos nuevos (Kuhn 1977: 176) sino que también cambia la cosmovisión de grupos sociales mucho más amplios. Los casos de Copérnico, Darwin y Einstein son aquí los casos más evidentes y sobresalientes, pero "el historiador encuentra constantemente episodios revolucionarios mucho más pequeños pero estructuralmente similar [...] que son centrales para el avance de la ciencia" (Kuhn 1977: 226).[13]

El evolucionismo decimonónico como primer paradigma antropológico

La antropología como disciplina científica emerge en el siglo XIX bajo la forma de evolucionismo. En base a los conceptos indicados en el párrafo anterior, se señalará en éste el contexto socio-histórico y cultural-cognoscitivo de la época, es decir, las influencias que obran en el surgimiento de la antropología evolucionista y en su constitución como una nueva disciplina científica. El establecimiento del paradigma evolucionista en antropología significa, por consiguiente, el reconocimiento social de un nuevo campo de conocimiento (y, en cierto modo, la aceptación de una nueva manera de interpretar el mundo) y la constitución de una comunidad científica particular.

El desarrollo de las fuerzas productivas en la Europa central –cuyo elemento clave es el aprovechamiento de una nueva fuente de energía: los combustibles fósiles y las transformaciones concomitantes de la estructura social, particularmente una nueva organización del trabajo social – son el marco general de la invención de las ciencias sociales y de la antropología o etnología como una de sus subdisciplinas. Los intentos restaurativos – cristalizados en el Congreso de Viena – y la herencia efectiva de la Revolución Francesa –expresada en el proceso de consolidación de la burguesía primero y de la formación de la clase obrera como fuerza social después– constituye el marco político: un sistema relativamente equilibrado de estados nacionales donde avanza, con ciertos desfases, el régimen parlamentario.

La evolución social de las sociedades europeas (y, posteriormente, también de Norteamérica) contiene los elementos que operan como fuentes generadoras de datos y de problemas que ponen aquellos ramales de la tradición intelectual de Occidente que se habían abocado a la reflexión sobre lo que posteriormente sería definido como "el fenómeno social". Pero la dinámica misma de este reto contribuye decisivamente al debilitamiento y ocaso de las tradiciones intelectuales establecidas.

En primer lugar, hay que señalar cómo el proceso de avance – en base a su condicionamiento mutuo – de las diversas ciencias naturales (biología, geología, química) y de la tecnología (especialmente la exploración y explotación de minerales y combustibles fósiles, el mejoramiento genético y los avances en el campo de las comunicaciones y el

11 Por ello, Kuhn habla también de un proceso de "conversión" entre los miembros de la comunidad científica y usa el término de "*switch of gestalt*" (1970: 85): se trata de un proceso donde elementos objetivos y subjetivos se entrecruzan. Para una serie de consideraciones importantes sobre la selección de una teoría en la ciencia véase Hempel 1979.

12 Tanto para Kuhn como para Koyre el modelo base es la sustitución del modelo geocéntrico por el modelo heliocéntrico, proceso cristalizado en la figura de Copérnico y es conocida la reacción política que provocó este nuevo paradigma precisamente por sus implicaciones de deslegitimación.

13 Véase, ante todo, Kuhn (1970: cap. 10).

transporte) contribuye a generar datos que significan un cuestionamiento importante para la tradición intelectual reinante y proveen las condiciones generales para el surgimiento de la antropología científica: la edad inverosímil del universo y de la tierra; la existencia de una cadena de los seres vivientes, los vestigios de culturas respetables sumamente antiguas, etc. Por otra parte, la expansión colonial lleva a un incremento sin precedentes de la información sobre los pueblos con organización social y cultural extraña y desconocida. Además, los intentos de unificación nacional, especialmente en Europa central y en los países eslavos, convierten a las sociedades rurales en el objeto de estudio científico. Finalmente, el cambio social experimentado de generación –particularmente las migraciones, la urbanización, la nueva organización del trabajo productivo, las modificaciones en el sistema político– ponen en entredicho la imagen tradicional de estabilidad social[14] y dirigen la atención general hacia la historia y la dinámica social.[15]

En todo este proceso ocurre un hecho de mucha importancia: la autoridad, hasta hacía poco predominante en la interpretación cosmológica e histórica, de los teólogos, clérigos y filósofos, representantes de doctrinas, empieza a debilitarse rápidamente y dar paso a otro tipo de intérprete: el científico.[16] Este tipo de autoridad establece, definitivamente, una nueva manera de aproximarse a los fenómenos, que se diferencia profundamente de la manera tradicional: empírica, experimental, inductiva. Sin embargo, puede afirmarse que lo importante no es el nuevo método en sí[17] sino lo que su aplicación señala sobre las características del mundo: un mundo ordenado y regular, con modificaciones en el tiempo y el espacio graduales y susceptibles al estudio (y, muchas veces, a la observación directa); un mundo cuya estructura y cuyos últimos principios son –por principio– inteligible; un mundo cuyo funcionamiento y cuyos fenómenos se explican, de modo inmanente, por la ley de la causalidad. Además, y ello no parece haber sido de poca importancia para la descomposición de los cánones interpretativos hasta entonces vigentes, estos nuevos intérpretes se ubican en la delantera de los acontecimientos, llevando a su máxima expresión la convicción nacida en la Ilustración de que la ciencia es "al mismo tiempo fuente y ejemplo del progreso" (Kuhn 1977: 106). En cambio las doctrinas cristianas, que hasta este momento han tenido un cierto monopolio cosmológico interpretativo, se orientan ahora hacia una interioridad relativamente aislada del proceso histórico o se dedican simplemente a la reafirmación de la vida tradicional.[18]

Independientemente de este desplazamiento interpretativo y, por consiguiente, la extensión de una nueva visión del mundo (que hasta fines del siglo empezaría a cuestionarse), la comunidad científica europea se encontraba, hablando en término generales, ante un reto difícil. Por una parte, se iniciaba con vigor el, hasta ahora, irreversible proceso de escisión del conocimiento en campos, disciplinas y subdisciplinas sin que los límites entre éstos hubieran podido establecer a priori a la manera de los esquemas doctrinales universales anteriores. Por otra parte, el mismo proceso de emancipación del nuevo tipo de ciencia con respecto a las doctrinas tradicionales era un proceso paulatino, a veces contradictorio y sinuoso, y ello no solamente por razones de tipo personal sino, ante todo, de tipo epistemológico. La discusión entre el catastrofismo de Cuvier y el uniformismo de Lyell y de Hutton o la misma discusión en torno a teoría y método de Darwin pueden servir como indicaciones representativas del problema en general.[19]

Los hombres que en el siglo XIX intentaban ordenar, explicar y comprender no solamente los cambios ocurridos en su propia sociedad sino todo el ámbito de los fenómenos sociales antes referido, se encontraban con toda una gama de esquemas interpretativos de tipo procesual-evolutivo. Aparte de sus paralelos en biología, zoología y geología, las teorías de Malthus, Turgot y Adam Smith representaban puntos de vista evolutivos. La historia, disciplina en auge, empezaba a concebir cambios direccionales en épocas que hasta este momento habían sido vistos como estáticos.

14 Así Kuhn anota que "el siglo XIX [...] es el período en que por primera vez se señala que la Edad Media tenía historia"(1977: 107).

15 Véase para toda esta parte a modo de referencia el volumen correspondiente a los evolucionistas de Ángel Palerm (1976), especialmente las partes I – III así como los capítulos 2-4 de la *Historia de la antropología* de F.W. Voget (1975).

16 A ello contribuye también, al parecer, las innovaciones tecnológicas que permiten un aumento considerable en la producción y circulación de folletos, volantes y periódicos. Sin embrago, solamente la limitación del espacio puede justificar afirmaciones tan generales, ya que existían, evidentemente grandes diferencias por regiones y extractos sociales además de ciertos desfases temporales. Toda esta problemática apenas se está empezando a estudiar (véase, como un primer ejemplo, los trabajos de Hobsbawn, David y Mora en el volumen editado por Bergeron 1977).

17 Véase al respecto las afirmaciones de Kuhn (1977: 131 y sig.) que sigue en esto a su maestro Koyré (1977: 85 y sig. 258-260) así como el estudio de Hull (1973: 16 y sig.).

18 El rasgo característico más llamativo al respecto es el hecho de que la simbología litúrgica no logra integrar referencias al mundo industrial. Además pesa todavía el enfrentamiento entre la doctrina tradicional – y la posición de poder de sus representantes – y las posiciones propugnadas por Galileo y Bruno, aunque este enfrentamiento obtiene matices diferentes en las diversas confesiones.

19 D. Hull (1973) se ha centrado en su estudio sobre Darwin justamente en los diversos aspectos de la crítica científica de Darwin.

Diversas tradiciones interpretativas – tanto de tipo popular como de las elite tradicionales y nuevas – se enfrentaban a los mismos datos a que se enfrentaban los primeros antropólogos y los incorporaron a su manera.

Por una parte, estaba la teoría de la degeneración, en términos de la simbología cristiana, la situación de los pueblos primitivos era comprendida como el resultado de su rechazo a la gracia divina. La misma teoría, pero con un ropaje secularizado, la explicaba en términos de inadaptabilidad natural a la vida civilizada-occidental. Por otra parte, existía una teoría evolucionista minoritaria que invertía los dos polos en cuanto a su significado valorativo. Aquí, la civilización actual era vista como el punto culminante de la degradación del ser humano a partir de su expulsión del paraíso, mientras que los pueblos no-occidentales eran los verdaderamente inocentes y buenos por naturaleza. La versión secularizada de esta teoría expresaba lo mismo en términos del regreso al estado natural del hombre, representado por el "buen salvaje".[20]

En relación a la segunda de estas dos teorías hay que recordar la tradición utópica de Occidente, que en el siglo XIX adquirió importancia teórica y política a la vez bajo la forma del socialismo utópico. Las llamadas "novelas políticas", los esbozos de sociedades perfectas, siempre habían combinado el anuncio de un orden radicalmente diferente y definitivamente mejor con la denuncia de lo inhumano del desorden establecido y la identificación de los mecanismos responsables de la dureza de la vida; estos mismos elementos se pueden encontrar en los rasgos correspondientes en la cultura popular de las masas iletradas.[21] Ahora, el socialismo utópico se comprendía y actuaba como el más auténtico representante en la Revolución Francesa, pero que había sido aplastada por la restauración bonapartista primero y por la consolidación de la hegemonía de la burguesía después. Las mismas influencias seguían pujando (y ellas eran, en parte, las mismas de las que se nutría la antropología naciente): la inconformidad con el sufrimiento de las masas, la mezcla de relatos de viajeros con las antiquísimas imágenes y sueños populares de una vida mejor, los relatos de rebeliones frustradas y las promesas míticas del Gran Cambio, transmitidos de generación en generación. A pesar de todas sus diferencias con el milenarismo, el socialismo utópico (y las fuerzas sociales en que se basaba) afirmaba, como aquél, no solamente una cosmovisión evolutiva y teleológica sino que también buscaba e iniciaba las vías de una transformación concreta y cercana.

Mientras que el socialismo utópico representaba el punto de vista de las diversas clases desfavorecidas por los cambios ocurridos, también existía un esquema evolutivo para el uso de la burguesía, que se centraba en el término de progreso y que tiene su equivalencia contemporánea en el desarrollismo. Sin embargo, el pronunciado interés en la historia de las sociedades europeas clásicas (que también alimentó a la antropología naciente) por parte de los estratos "cultos" difícilmente podrá separarse de la evocación nostálgica que hacía el romanticismo de sociedades pasadas e idealizadas.[22]

Finalmente hay que mencionar las obras de los filósofos en el umbral del siglo XIX que tuvieron una influencia considerable en muchos aspectos y que representaban esquemas evolutivos bien elaborados. Tal es el caso de J. G. Herder quien intentó en su *Otra filosofía de la historia sobre la formación de la humanidad* (1774) y en sus *Ideas para la filosofía de la humanidad* (1778) una visión de la evolución humana que reconocería tanto la particularidad y el valor propio de sus diferentes etapas como el relativo avance de la situación actual con respecto a las anteriores. G. W. F. Hegel, por otra parte, realizó en varias de sus obras (especialmente en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, elaboradas a partir de 1822) una síntesis de la historia de la humanidad, integrada a su esquema idealista y dialéctico general.

¿Será posible, en términos de Kuhn, entender estas diferentes interpretaciones evolutivas como preparadigmas?. En caso afirmativo se trataría de un conglomerado de proposiciones diferentes, a veces mutuamente excluyentes y a veces parcialmente sobrepuestas, cuyo denominador común es el enfoque procesual-dinámico de la humanidad con respecto a dos polos temporales (pasado-actualidad) que son articuladas por etapas intermedias; este denominador común significa también su contraposición global a las interpretaciones que

20 En estas oposiciones se prefiguran los esquemas bipolares de Maine o de Tönnies que se encuentran también en los esquemas mucho más complejos de Tylor y de Morgan, por ejemplo. En la medida en que no se reconocía en la antropología decimonónica su carácter dialéctico, no podrían implicar más que una contraposición mecánica "ellos – nosotros" que hace posible comprender uno de los dos polos primero a partir del otro y luego en función de él. Los esquemas mencionados son señalados también por F. W. Voget (1973: 6 y sig.: 1975: 20 y sig. 45 y sig.) mientras que Lévi-Strauss relaciona el origen de la antropología con el descubrimiento de América (1975: 16 – 18), resultando así el carácter procesual de la constitución de la antropología como ciencia.

21 Para detalles sobre la influencia de la tradición utópica de Occidente en el nacimiento de las ciencias sociales véase *Utopía* (Krotz 1980 b).

22 Aquí se trata de un aspecto que Kuhn considera varias veces pero que no elabora sistemáticamente. Así, por ejemplo, habla de la influencia de la "presión social para la reforma calendaria" como impulso para la obra de Copérnico (1970: 69) y que "en la fase temprana de un nuevo campo (científico) [...] las necesidades sociales y culturales en las cuales se encuentran sus practicantes son una determinante mayor" (Kuhn 1977: 118). Ello indica cómo la historia de la ciencia debe estar integrada a la investigación histórica general y estar relacionada con la sociología de la ciencia.

operaban sobre la base de conceptos tales como estabilidad, creacionismo e individualismo.

Las ciencias sociales – y con ellas, la antropología evolucionista – nacen en el ámbito intelectual de estas proposiciones paradigmáticas y se nutren de las mismas fuentes. Sin embargo, el esquema evolutivo, que se convierte en su matriz principal, no lo toman directamente de ninguna de ellas sino que recurren a otro campo científico, la biología.[23] Ello puede tener varias razones.

Por otra parte, la biología se encontraba bajo las mismas influencias socio-históricas y epistemológicas generales que el resto del pensamiento decimonónico. Pero a diferencia de la filosofía idealista, por ejemplo, representaba una forma "avanzada" del conocimiento, ya que formaba parte de la categoría de las ciencias, opuesta a las "doctrinas". El Origen de las especies ofreció no solamente un esquema evolutivo que tenía paralelos directos con la evolución de la especie humana sino, ante todo, una explicación racional de lo que otros autores habían intentado describir. Es decir, la obra de Darwin venía significando una verdadera revolución científica en biología: era el resultado de un largo proceso colectivo de confrontación y de búsqueda e iniciaba una transformación generalizada de la cosmovisión que no iba a consumarse hasta muchos decenios después.[24] Parece que todo ello contribuía a dirigir la mirada de los primeros antropólogos más y más a concebir la evolución de la humanidad como la evolución de una especie, que bien podía estudiarse de manera análoga a la de otras especies y los resultados confirmaban esta suposición.

Solamente una investigación más exhaustiva podrá aclarar definitivamente el carácter de pre-paradigma de las tradiciones intelectuales mencionadas y la relación de las obras de Darwin con éstas y con el trabajo de los primeros antropólogos. De cualquier manera, el paradigma evolucionista revolucionó la tradición intelectual y constituyó a la antropología como disciplina científica. Con él, la antropología entró a su primera fase de "ciencia normal" que permitió la optimización del esfuerzo colectivo para el estudio de la sociedad humana. Sin embargo, esta constitución fue un proceso en el tiempo y no todos los requisitos señalados por Kuhn se cumplieron a la vez. En este contexto hay que señalar que, precisamente, la relación de dependencia con respecto a la biología, que había significado uno de los elementos constitutivos de la antropología paciente, se convirtió pronto en uno de sus mayores problemas, donde su carácter de analogía se oscureció a favor de un paralelismo exagerado como bien lo esclarece la oposición entre Spencer y Tylor. En lo que se refiere al reconocimiento social definitivo de la nueva disciplina hay que indicar que, a pesar de los antecedentes, que significan las numerosas sociedades etnológicas y antropológicas en los diversos países europeos y de Norteamérica, éste tardó hasta 1896, año en que se creó la primera cátedra en antropología y se inicio así la posibilidad de una socialización profesional acorde con la etapa de las necesidades de una ciencia madura.[25]

En base a todo lo anterior, parece posible estudiar las obras de los primeros antropólogos, investigadores y divulgadores, en términos de la discusión al interior de una comunidad científica que trabaja sobre la base de un paradigma común, (es decir: reconoce un campo de fenómenos, practica un tipo de acercamiento metodológico "legítimo" para su estudio, comparte el modelo explicativo fundamental y acepta ciertos resultados generales). Así, Maine, Bachofen, Fustel de Coulanges, Spencer, McLennan, Taylor, Frazer y Morgan representan a esta comunidad científica, sin olvidar las contribuciones de Kropotkin, Huxley, Lubbock, Engels y Marx y, finalmente, también de Tönnies y Freud. Desde este punto de vista pueden identificarse en términos paradigmáticos los siguientes elementos comunes de sus obras en conjunto,

23 Esto vale para la antropología como ciencia constituida y no para cada uno de sus fundadores ya que en términos cronológicos se pueden observar no solamente formulaciones evolucionistas anteriores a 1859 sino también simultaneidad e interrelación; para confirmar esto último hay que recordar la relación entre las obras de Darwin y de Spencer (Hull 1974: Carneiro 1967). Será necesario, un estudio histórico muy detallado para poder decidir hasta que grado realmente existió tal "recepción" del paradigma darwiniano en antropología y hasta que grado se trató más bien de desarrollos diferentes de acercamiento científico a aspectos empíricos diversos pero a partir de fuentes y en ambientes epistemológicos generales semejantes. En este contexto es un dato interesante que las consecuencias teóricas más relacionadas con la analogía orgánica se manifiestan hasta ciertas formulaciones del funcionalismo británico (aunque éste, a su vez, tenga raíces en la obra de Durkheim), mientras que los paralelismos más explícitos entre evolución orgánica y evolución cultural se han hecho en las corrientes caracterizadas generalmente como neo-evolucionistas (como, por ejemplo. Sahling 1960).

24 Para estos cambios de cosmovisión véase Kuhn (1970: cap. 10).Con respecto a los casos más llamativos, las obras de Copérnico, Newton, Lavoisier y Einstein, Kuhn apunta: "cada una de ellas necesita el rechazo por parte de la comunidad de una teoría científica venerada a favor de otra que era incompatible con aquella. Cada una producía una modificación en cuanto a los problemas validos para la investigación científica y los cánones con que la profesión determinaba que debería contar como un problema admisible o como una resolución legítima de un problema. Y cada una cambiaba la imaginación científica de tal modo que finalmente tenemos que describiría como una transformación del mundo en el cual se estaba realizando en trabajo científico" (1970: 6). D. Hull, sin embargo, proporciona materiales para insistir en la necesidad de comprender la revolución científica darwiniana no como evento momentáneo sino como un proceso en el tiempo.

25 Véase la biografía de Tylor que presenta A. Palerm en su volumen 3 de la *Historia de la etnología* (1977 c).

que los distinguen justamente de todas las proposiciones preparadigmáticas anteriores:

- Sistematización estricta de una información inmensa: esto no se refiere solamente al ordenamiento de los datos disponibles sobre el mundo europeo antiguo y los pueblos primitivos de la época sino, en grado creciente, a la generación inducida de este tipo de información conforme avanza la elaboración de los esquemas;
- Establecimiento del método comparativo: tanto en su aspecto vertical-diacrónico (etapas evolutivas) como en su aspecto horizonatal-sincrónico (diversas sociedades o instituciones sociales en el mismo nivel evolutivo);
- Legitimación de otros métodos colaterales: análisis lingüísticos, estudios de parentesco, trabajo paleantropológico y arqueológico, estudios fisiológicos, pero también la reivindicación de elementos hasta ahora despreciados como el folklore y la mitología como fuentes de datos aptos para el análisis científico.
- Categorización y delimitación del campo posible: formulando categorías abstraídas de las sociedades industrializadas – y por tanto etnocéntricas – se definen los diversos aspectos de la organización social que se estudia. Al mismo tiempo se establece que son principalmente los pueblos preindustriales (históricos o contemporáneos) el objeto principal de estudio, a diferencia de la sociología que se aboca al análisis de las sociedades industriales. Esto no significa que los antropólogos evolucionistas hayan excluido el estudio de sus propias sociedades como objeto de estudio.[26]
- El predominio de un modelo evolutivo bipolar a modo de las ciencias naturales: esto incluye la construcción de una comparación general entre la ontogénesis del ser humano individual y la filogénesis de las sociedades (cosa que ya había sido elaborada por Herder y cuya discusión posterior se centraría en tensión temprana naturaleza – cultura). La elaboración del modelo incluye siempre también la identificación de las fuerzas motrices de ese proceso evolutivo. Finalmente hay que indicar que la predominancia del modelo evolutivo no implica la inexistencia de otros modelos adicionales como puede verse, por ejemplo, en el caso de Bachofen.

La antropología evolucionista, de acuerdo con el modelo de Khun, tenía que llegar, tarde o temprano, a su época de crisis, en la que las fallas del modelo tuvieron que impulsar su cuestionamiento global. Como para su constitución, también para su ocaso se conjugaron factores internos y externos a la vez.

La antropología actual como fase preparadigmática

Una de las indicaciones más claras del carácter preparadigmático de la situación actual de las ciencias antropológicas es la imposibilidad de escribir la historia de su desarrollo desde fines del siglo pasado como proceso lineal, es decir, en términos de una simple acumulación.[27] Por el contrario, este proceso es más bien de tipo "multilineal", es decir, su estructura es dialógica.

Es bien conocido cómo, con el paso del tiempo, el modelo evolucionista, el procedimiento de sus autores en la generación y el ordenamiento de la información, entraron en crisis. Por una parte, el aumento vertiginoso de la cantidad de materiales etnográficos (y su mejoramiento en extensión y calidad) mostraba cada vez más lo inadecuado del tratamiento evolucionista de grupos sociales específicos (ante todo, desde luego, su caracterización en términos de pertenencia a determinadas etapas evolutivas) y el carácter eurocéntrico de sus categorías. Está totalmente de acuerdo con el modelo de Kuhn que justamente los esquemas más elaborados (y no los más sencillos y preliminares) fueron los más criticados. Por otra parte, la capacidad explicativa del mismo modelo empezó a debilitarse al no poder enfrentarse convincentemente a las críticas de las fuerzas motrices del proceso evolutivo y no poder detallar la mecánica transformadora de aspectos específicos de la organización social. El desarrollo del trabajo de campo como procedimiento central para la generación de datos y la comprobación de hipótesis, finalmente, contribuyó a su manera decididamente a la situación de crisis en la antropología, a la escisión de su comunidad científica en torno a diversos nuevos preparadigmas.

En este sentido, la reacción difusionista al modelo evolucionista, la puesta en entredicho de las amplias pretensiones teóricas del evolucionismo por parte del relativismo

26 La obra de Morgan es un buen ejemplo de la integración de la sociedad propia. Hay que recordar aquí que más que estudiar sociedades particularidades se trataba la evolución global de la humanidad y que más que indicar líneas evolutivas se trataba de señalar etapas evolutivas (véase para cada aclaración también a Sahling 1960).

27 Véase como contraste lo dicho por Kuhn sobre la "invisibilidad de las revoluciones científicas" (1970: cap. 11) y la indicación en su postcriptum de 1969 que su libro presenta: "el desarrollo científico como sucesión de períodos ligados a la tradición, interrumpidos por espacios no-acumulativos" (1970: 208).

histórico-cultural, la negación de las condiciones de posibilidad para el estudio de épocas pasadas de la humanidad en base al trabajo de campo entre pueblos ágrafos, todas estas concepciones no pueden verse simplemente como fases cronológicamente posteriores a la antropología decimonónica. Su rechazo al evolucionismo implicaba, ante todo, el intento de su sustitución definitiva mediante la demostración práctica de sus fallas fundamentales, intrínsecas e irreformables. Naturalmente, cada una de las preposiciones alternativas pretendía haber eliminado convincentemente estas fallas o, al menos, proveer la mejor base para su eliminación futura. Sin embargo, ninguno de estos preparadigmas ha logrado una aceptación tan generalizada como lo había tenido el evolucionismo y así la comunidad antropología se dividió en varios grandes sectores, que eran identificables en términos de la ubicación geográfica tanto de sus centros de socialización científica como de sus campos de trabajo. Parece que la situación internacional general entre las dos guerras mundiales contribuyó no poco al aislamiento de estas subcomunidades científicas interesadas entonces en el perfeccionamiento de sus modelos particulares.

Hasta después de la Segunda Guerra Mundial (y tal vez justamente en base al realineamiento político correspondiente) no se abre nuevamente una fase más intensa de discusión entre las diversas "corrientes" que precisamente a partir de este momento revelan más claramente su carácter de pre-paradigmas.

En esta discusión, que es un proceso sumamente complejo, existen naturalmente la confrontación y la aguda crítica mutua de las proposiciones preparadigmáticas opuestas. Pero también se encuentran los intentos de integrar varias posiciones para formar una nueva. Ejemplos bien conocidos son el señalamiento de Fred Eggan (1954) de que "el avance futuro en la antropología cultural está en la dirección de la integración del enfoque estructural-funcionalista de la antropología social británica con nuestro tradicional interés americano en el proceso cultural y la historia"(en Voget 1960: 18) o el trabajo de Leslie White sobre los tres tipos de la interpretación de la cultura (1945).

Al mismo tiempo, sin embargo, nos encontramos también con un proceso de constantes reformulaciones al interior de las diversas proposiciones. Para el caso del estructural-funcionalismo esto ha sido puesto de relieve recientemente por Díaz-Polanco (1979).[28] Naturalmente, este procedimiento significa también una cierta integración indirecta de posiciones anteriormente combatidas, como lo demuestra, por ejemplo, la reconsideración del estudio histórico en el marco de la escuela británica por Evans Pritchard (1964). Al mismo tiempo y conforme avanza la discusión, no es extraño que –como lo ha indicado también Kuhn para varios casos de las ciencias naturales (1970: 71; 74-75)– se presente un preparadigma que consiste en una reformulación de un paradigma cuyo rechazo había sido el denominador común de los demás preparadigmas; tal es el caso del llamado neoevolucionismo, reintroducido primero por Childe y White y reelaborado posteriormente con más detalle por Sahlins y otros.[29] En este contexto no puede pasarse por alto el hecho de que en sus formulaciones influyen claramente aspectos de preparadigmas evolucionistas, que habían sido descartados con el establecimiento del paradigma evolucionista análogo al de la biología, específicamente en lo que se refiere a su versión hegeliana-marxista.

La segunda estapa de esta discusión, que actualmente perdura, se caracteriza justamente por la entrada del modelo evolutivo hegeliano, en su forma reinterpretada por Marx y Engels. Esta entrada en tanto más llamativa en cuanto que demuestra la importancia de eventos extracientíficos para la discusión paradigmática: por una parte, la utilización doctrinal de los esquemas de evolución social de Marx y, después, la incorporación de la obra de Morgan –vía Engels– a una doctrina de Estado, no habían contribuido poco al descrédito y la conversión en tabú de concepciones evolucionistas en el mundo occidental. Por otra parte, la emancipación política formal de las antiguas colonias en el marco de la guerra fría no solamente dirigía el interés teórico de los científicos sociales hacia procesos de cambio social sino también hacia la consideración de líneas evolutivas políticamente modificables.[30]

En esta segunda etapa resalta un tipo de procedimiento que antes había sido utilizado más bien al interior de diversas corrientes, pero que obtiene mucha más importancia en función de los intentos de convencimiento, que no solamente tratan de comprobar las ventajas de determi-

28 Vale también para la discusión de otros enfoques teóricos lo que este autor afirma para el funcionalismo al decir que "con frecuencia se desconoce realmente lo que se rechaza" (1979: 110) y que "mucha de las críticas parecen en un alto grado ajenas a lo que hoy constituye este enfoque" (1979: 111).

29 El caso de White proporciona material muy ilustrativo para la estructura dialógica de la situación pre-paradigmática. Basta con hojear los volúmenes de la revista *American Antropologist* correspondientes a los años 1945- 1947 para encontrar los escritos de este autor y los comentarios de representantes de otras posiciones, tales como Radcliffe-Brown y Lowie acerca de sus proposiciones evolucionistas.

30 Como en el apartado anterior hay que indicar también aquí la necesidad de integrar la historia de la ciencia con la historia general y la sociología de la ciencia.

nado preparadigma sobre sus competidores (y resaltar las fallas de éstos) sino, ante todo, atraer colegas y socializar a los nuevos adeptos a la disciplina: la reinterpretación de materiales y conclusiones teóricas publicadas por representantes de otras corrientes. Esta, sin embargo, implica un detallado conocimiento de la corriente opuesta en cuestión y lleva, como también el caso de la llamada antropología marxista lo demuestra, al reforzamiento de las tendencias, a revisar y reajustar los presupuestos propios.

La situación preparadigmática se manifiesta también en el hecho de que los límites del campo antropológico se han borrado o que periódicamente se señalan dudas con respecto a ellos. Así, por ejemplo, entre quienes se llaman o son llamados "antropólogos" existen hondas divergencias sobre diferencia o identidad entre su disciplina propia y la sicología, la historia, las ciencias políticas, la economía y la sociología. Por otra parte, esta borrosidad ha hecho más aceptable regresar a la intuición decimonónica de tomar en préstamo modelos elaborados por otras disciplinas científicas e incluso ampliar el radio de las disciplinas susceptibles a tales préstamos a la ecología, la física, la etología o la cibernética. Este proceso, a su vez, no puede separarse de los esfuerzos renovados en la segunda etapa de la discusión de combinar elementos de diferentes enfoques y tradiciones, así, por ejemplo, del estructuralismo Lévi-straussiano y el marxismo o de este último y la ecología.[31]

Pero la borrosidad del campo y de sus límites, que en parte está afectando también a otras disciplinas de las ciencias sociales, llega más lejos aún. El problema no resultó satisfactoriamente en la antropología decimonónica sobre la naturaleza particular del fenómeno social sigue vigente y se ha agravado. Desde la contraposición de las concepciones de Tylor y de Spencer, pasando por el planteamiento clásico de Dilthey, hasta los replanteamientos actuales del materialismo histórico acerca de los fenómenos superestructurales se vuelve constantemente a reabrir la discusión sobre el proceso de conocimiento, la naturaleza y la cultura (y, a veces, esta discusión incluye también a las ciencias formales). De esta manera, se abre también el camino para articular otra vez la ciencia antropológica con la filosofía.

Para completar el panorama hay que recordar aquí, nuevamente, que este proceso de discusión tiene todas las características de un proceso de convencimiento o de intento de afiliación de clientela de la comunidad científica y sus voceros, ya que, según Kuhn, siempre existen varios criterios para calificar una teoría de adecuada (1977: 320 ss), y que, aun así, la aceptación de una proposición paradigmática es "explicada sólo en parte por la teoría" (1977: 334). Por ello no es de extrañar tampoco la utilización de medios de convencimientos extracientíficos tal y como Kuhn lo indica para el caso de Galileo; su gama varía desde la utilización de medidas políticas y hasta abiertamente coercitivas hasta mecanismos más sutiles como el control de recursos para la investigación o de canales de difusión.

Un elemento particularmente importante es el hecho de que, según Kuhn (1977: 134) la ciencia paradigmática, a diferencia de la ciencia madura, acusa un grado tan bajo de formalización del lenguaje que sus discusiones, en buena medida al menos, son accesibles para no especialistas en la materia. A ellos se une el mencionado hecho de la borrosidad de los límites del campo de la antropología y contribuye a la explicación de los tirajes relativamente altos que determinadas obras antropológicas han podido tener. Aunque éste es un punto que necesitaría consideraciones más amplias, no deja de ser llamativo que ciertas obras de Morgan, Tylor y Spencer no tuvieron mucho éxito en sus tiempos, mientras que trabajos similares encuentran hoy en día un público lector relativamente amplio.[32]

Finalmente hay que indicar la presencia simultánea de los procesos un tanto contrarios que no están considerados por Kuhn pero que no contradicen el cuadro general esbozado por él para la fase de la ciencia o de "investigación extraordinaria". Por una parte, la división arriba señalada de la comunidad antropológica en algo así como escuelas nacionales ha sido sustituido, primero, por una división de tal tipo que los nombres de determinados centros académicos han significado el término de la discusión preparadigmática (Chicago, Manchester, etc.). La fragmentación actual, sin embargo, parece tener menos características geográficas con el establecimiento de "subdisciplinas" de la misma antropología: antropología política, antropología económica, estudios campesinos, etc. Esta fragmentación, patente en los currícula y los catálogos editoriales, contribuye a una peligrosa atomización del conocimiento antropológico pero permite también una confrontación e integración más concreta de posiciones preparadigmáticas.

31 Sobre este último punto, relativamente reciente, véase ahora a Godelier quien indica que "se ha creado una situación epistemología nueva en el seno de la antropología social que ofrece, entre otras consecuencias, la posibilidad de una cooperación renovada y más profunda entre las ciencias sociales y la biología" (1976: 7).

32 Confróntese el fracaso editorial y económico que, contrariamente a sus expectativas, significó para Spencer el trabajo en los regímenes de su *Descriptive Sociology* con el éxito que actualmente tienen en varios países europeos, obras sobre culturas desaparecidas.

Paralelamente a este proceso de fragmentación puede constatarse también una ampliación constante de la competencia de la antropología al interior de las ciencias sociales. Mientras que aquella, de acuerdo con Popper (972: 107 – 108) empezó como la sociología comparada de las sociedades preindustriales, dejando a la ciencia política y a la sociología la investigación sobre el mundo desarrollado y a la última el papel de representante general de la teoría social, la situación actual parece haberse invertido: la antropología ha aumentado su competencia hacia todas las facetas del estudio hombre-sociedad mientras que la sociología y la ciencia política aparecen como ramas de ella, dedicadas a problemas muy específicos de las sociedades industrializadas.

La situación preparadigmatica, para retomar la caracterización de Kuhn, es un período de intensa confrontación y discusión.[33] Aquí, sin embargo, se vislumbra un problema que no existía en revoluciones científicas anteriores y que, al parecer, ha llevado en las ciencias naturales a un proceso de atomización total del conocimiento: el número constantemente en aumento de revistas, libros y boletines así como de mesas redondas, simposios y congresos de todo está convirtiendo estos mecanismos de comunicación en impedimentos para la comunicación, ya que sólo con una infraestructura material y personal sumamente costosa existirían todavía ciertas posibilidades de estar aproximadamente al tanto de la discusión científica en antropología. Aunque es obvio que muchas veces justamente razones extracientíficas tales como competencia curricular, políticas culturales etc., propician esta proliferación contraproducente, el crecimiento natural de la actividad científica tiene que llevar, tarde o temprano, por su propia dinámica a este punto acerca del cual todavía se ha reflexionado poco en término teórico.

Si se quiere analizar la situación de la antropología mexicana en los términos de lo que se acaba de esbozar como situación general de la antropología, parece obvio que pueden encontrarse prácticamente todos estos elementos, aunque con ciertas modificaciones y desfases. Los pocos trabajos publicados sobre la evolución de la antropología mexicana (entre los más recientes pueden señalarse los trabajos de A. Palerm 1975, 1977ª, 1977b, de Lameiras 1979 y de Medina 1976, 1979), detallan la contraposición de paradigmas y hasta llegan al intento de identificar posiciones preparadigmáticas con subgrupos de la comunidad científica congregados en torno a diversos centros académicos (García Mora 1977). Otras indican que la discusión se encuentra ya plenamente en su segunda fase. Los currícula de los centros de docencia muestran el grado de interrelación de posiciones y la fragmentación horizontal de la antropología y la borrosidad del campo mismo. El éxito de muchas publicaciones antropológicas entre los especialistas de ésta y de otras disciplinas de las ciencias sociales y hasta de no especialistas es otro rasgo importante que es tanto una consecuencia de la poca formalización del lenguaje y el bajo nivel de elaboración teórica como un indicio para la ampliación paulatina de los campos de estudio por parte de la antropología mexicana.

Pero también existen algunos rasgos muy particulares, que no se encuentran necesariamente en otras comunidades antropológicas nacionales. Así, para mencionar solamente unos pocos ejemplos, llama la atención el establecimiento periódico de "modas" de todo tipo que van desde usos de lenguaje hasta la citación obligada de autores de referencia coyunturalmente (y a veces hasta políticamente) imprescindibles y que en no pocos casos reflejan, con ciertos desfases temporales, discusiones científicas europeas o norteamericanas. La reciente proliferación de centros de enseñanza profesional con un nivel curricular y de preparación académica del profesorado relativamente modesto llama la atención más todavía si es confrontada con la situación un tanto débil de los estudios de postgrado en el país. La infraestructura material (por ejemplo, bibliotecas, hemerotecas) y la disponibilidad de lecturas en lenguas extranjeras llevan a grandes grupos de la comunidad científica a cierto grado de aislamiento del contexto internacional que, lejos de operar como impulso para la creación propia, parece propiciar más bien el establecimiento de modas académicas estériles. La cercanía, finalmente, de la discusión "antropológica especializada" con los niveles de editoriales de algunos periódicos capitalinos no parece haber aumentado la intensidad de la comunicación sino su simplificación; parece haber contribuido a la formación de grupos "preparadigmáticos" relativamente cerrados. Esto puede tener cierta relación con el hecho de que los antropólogos especializados en cierto número limitado de temas y enfoques se suelen enfrentar a los antropólogos "todólogos" que discuten, comentan y asesoran cualquier tema.

Estas particularidades de la situación mexicana, que darían mucho para discutir, no invalidan el cuadro de la ciencia de crisis sino que los confirman en forma definitiva.[34]

33 Hay que recordar que se trata de una "reconstrucción del campo a partir de bases nuevas" (1970: 84) donde "la proliferación de formulaciones en competencia, la disposición a intentar cualquier cosa la expresión del descontento explícito, el recurso a la filosofía y a la discusión sobre los fundamentos" (1970: 9) son las características generales de la situación.

34 Véase el Nº 11 de la revista *Nueva Antropología.*

La antropología preparadigmática: comentarios conclusivos

Thomas Kuhn ha afirmado acerca de sus tesis sobre la evolución del conocimiento científico que "son, indudablemente, de amplia aplicación. Pero además, deberían serlo ya que han sido tomadas en préstamo de otros campos. Los historiadores de la literatura, de la música, de las artes, de desarrollo político y de muchas otras actividades humanas han descrito sus objetos del mismo modo" (1970: 208). Como se ha indicado al comienzo de este ensayo, sin embargo, sus libros y artículos se refieren en muy pocas ocasiones de manera explícita al caso de las ciencias sociales. En una ocasión ya citada las llama "protociencia", en otra, indica la dependencia del científico social de la opinión de no especialistas (1970: 164) y señala a los economistas como los científicos sociales con menos preocupaciones por obtener la aprobación de su disciplina como campo propiamente científico (1970: 161). Pero la lectura de sus trabajos lleva a la conclusión de que el desarrollo de las ciencias sociales sigue la misma pauta de desarrollo que él expone para el caso de las ciencias naturales.

En torno al intento de relacionar sus tesis en una primera aproximación con el desarrollo de la teoría antropológica pueden hacerse ahora algunas observaciones conclusivas.

Por una parte parece factible, al menos para el lapso que va del siglo XIX hasta la actualidad, comprender la teoría antropológica en el marco general de referencia de "la estructura de la revolución científica", su modelo tiene, al menos, cierto valor heurístico para el estudio de la historia y de la coyuntura actual de nuestra disciplina e indica posibilidades de actuar sobre aquello. Sin embargo, no se puede negar que gran parte de la discusión suscitada por la obra de Kuhn reposa sobre las ambigüedades de muchos de los conceptos utilizados por él. Esta borrosidad contribuye a poner un tanto en duda la fuerza explicativa de su modelo, especialmente con relación a "revoluciones" no tan espectaculares como la de Copérnico y con relación a los procesos de fusión y fisión de disciplinas científicas y las comunidades científicas correspondientes.

La problemática anteriormente señalada de un posible carácter específico de las sociales con respecto a otras ciencias o formas del conocimiento no ha sido analizada por Kuhn, pero indicar que sus tesis se refieren a un nivel más profundo del proceso cognoscitivo y que una posible diferencia entre diversos tipos específicos de ciencias o formas de conocimiento no las modificaría mayormente. Sin embargo, parece un tanto cuestionable intentar el análisis del proceso de conocimiento científico sin distinguirlo de un conocimiento no científico y sin relacionarlo con el proceso de división social del conocimiento (esto es, en último término, la división social del trabajo). Es obvio que este punto, aunque tenga importancia epistemológica general adquiere relevancia especial para el conocimiento de la organización social humana donde sujeto y objeto de la investigación son, en último término, idénticos y el conocimiento se funde con la conciencia de sí misma de la sociedad en cuestión. Claro está también que especialmente la antropología, con su praxis de investigación de campo (que incluye, aunque normalmente más a nivel de las palabras que de las actuaciones, la observación participante) se encuentra particularmente problematizada para la discusión de este aspecto. Constatar esta laguna en la obra de Kuhn no puede significar, desde luego, su rechazo; más bien es un incentivo para la revisión de las discusiones respectivas al interior de la antropología y la relectura de las tesis de Kuhn a la luz de estas discusiones.

Una de las últimas advertencias que hace Kuhn a partir de sus tesis se refiere a la necesidad de "abandonar la noción explícita o implícita de que cambios paradigmáticos llevan a los científicos y a quienes de ellos aprenden más y más cerca hacia la verdad". La causa de ellos es que el desarrollo del conocimiento científico es "un proceso de evolución a partir de comienzos primitivos [...] pero nada de lo que se ha dicho o se dirá lo convierte en un proceso hacia algo" (1970: 170:171). Justamente ante la crítica de las implicaciones teleológicas de las categorías etnocéntricas del evolucionismo decimonónico habría que reconsiderar la importancia de la –posible– herencia de la tradición utópica en antropología para poder empezar a trabajar; de nueva cuenta, sobre el problema de la relación entre evolución biológica y evolución cultural. Esta empresa, necesariamente, tiene que llevar a consideraciones de tipo filosófico donde, al parecer, el estudio del concepto de materia tendrá una relevancia especial.

A partir de una aceptación hipotética de las tesis de Kuhn para el caso de la antropología pueden hacerse también varias observaciones acerca del medio antropológico mexicano. Aquí, ante todo, su importancia radica en el énfasis de mostrar la "normalidad" de la coyuntura actual dentro de una visión más amplia de la evolución del conocimiento científico. Más que apaciguar crisis individuales de estudiantes y profesionales de la antropología, sin embargo, este hecho debería impulsar la urgente necesidad de una reflexión sistemática sobre el status cognoscitivo de la disciplina, ya que solamente a partir de ella será posible intervenir de manera más consciente y directa en el proceso paradigmático actual.

En cuanto a esta intervención resalta un aspecto de particular importancia. Kuhn ha recalcado, una vez más,

el carácter eminentemente colectivo del proceso científico que adquiere una relevancia especial durante la fase de la ciencia de crisis. La antropología mexicana actual no parece distinguirse por un grado notablemente alto de intercomunicación –el desconocimiento generalizado entre los antropólogos acerca de aspectos bastante elementales de su "comunidad antropológica"[35] y la limitadísima circulación de resultados de investigación son sólo dos de sus aspectos críticos. El fomento de las comunicaciones paradigmáticas en todos sus aspectos, el establecimiento de la construcción de estructuras comunicativas, que incluyan también a los centros de socialización científica, la disponibilidad real de grupos e individuos hacia la crítica y la autocrítica, el fortalecimiento del esfuerzo propiamente teórico en el trabajo cuya consideración teórica y operacionalización práctica parecen urgentes.

Rudolf Bahro ha recalcado, en su libro actualmente muy discutido (1979), cómo la división social del conocimiento es la base para una división de la humanidad más profunda, más antigua y más difícil de superar que la división clasista de la sociedad capitalista. A partir de sus señalamientos y en base a la reconsideración de los orígenes utópicos de la antropología parece indispensable la ampliación del ámbito de la participación en este proceso colectivo de creación del conocimiento científico del hombre-sociedad. Ésta debería dirigirse hacia el establecimiento de un proceso de retroalimentación constante en el cual el trabajo del antropólogo pierde su calidad actual de intermediación y se integra a una producción más y más socializada del conocimiento antropológico.[36]

Bibliografía

BAHRO, R., *La alternativa: contribución a la crítica del socialismo realmente existente*, Madrid, Materiales, 1979.

BALIBAR, E. y otros, *La filosofía y las revoluciones científicas*, México, Grijalbo, 1979.

BERGERON, L. (comp.), *Niveles de cultura y grupos sociales*, México, Siglo XXI, 1977.

CARNEIRO, R., "Editor's Introduction" en R.L. Carneiro (ed.), *The Evolution of Society: Selections from herbert Sepencer's Principles of Sociology*, Chicago University of Chicago Press, 1967.

DÍAZ-POLANCO, H., "Contribución a la crítica del funcionalismo" en V. Bravo y otros, *Teoría y realidad en Marx, Durheim y Weber,* México, Juan Pablos, 1979, pp. 107-153.

EVANS-PRITCHARD, E.E., "Anthropology and History" en *Social Anthropology and Other Essays,* Nueva York, Free Press, 1964, pp. 72-191.

GARCÍA-MORA, C., "Corrientes político-ideológicas en la antropología mexicana (1970-1976)" en *Controversia*, Vol. 1, Nº2, 1977, pp. 103-110.

GODELIER, M., *Antropología y biología: hacia una nueva cooperación,* Barcelona, Anagrama, 1976.

HEMPEL, C. G., "La selección de una teoría en la ciencia: perspectivas analíticas vs. pragmáticas" en E. Balibar y otros, *La filosofía y las revoluciones científicas*, México, Grijalbo, 1979, pp. 95-114.

HULL, D.L., *Darwin and His Critics: The Reception of Darwin's Theory of Evolution by the Scientific Community*, Cambridge, Mas, Harvad University Press, 1973.

KOYRE, A., *Estudios de historia del pensamiento científico,* México, Siglo XXI, 1977.

KROTZ, E., *El papel aguanta todo: Informe sobre la situación actual y algunas posibilidades de la difusión escrita del conocimiento antropológico en México*, Segundo Encuentro del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (mimeo), 1980a.

———*Utopía*, México, Edicol, 1980b.

KUHN, T.S., *The Structure of Scientific Revolutions*, 2º ed., Chicago, The University of Chicago Press, 1970.

——— "Scientific Paradigms" en B. Barnes (ed.), *Sociology of Science*, Baltimore, Penguin, 1972, pp. 81-104.

——— "Reflection on my Critics", en I. Lakatos/A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Londres, Cambridge University Press, 1974, pp. 231-278.

35 El recién celebrado "II Encuentro Nacional de Etnólogos y Antropólogos Sociales" ha confirmado esa apreciación y ha resaltado el desconocimiento general que se percibe, por ejemplo, en cuanto a la existencia y las características de los centros de estudios en el país, el trabajo profesional de grandes grupos de antropólogos la cantidad y los contenidos de los órganos de difusión antropológica existentes, etc.

36 Más detalles acerca de esta problemática pueden encontrarse en Krotz (1980 a).

——— *The Essential Tension*, Chicago, The University of Chicago Press, 1977

LAKATOS, I./ALAN MUSGRAVE (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965, Vol. 4, Londres, Cambridge University Press, 1974.

LAMEIRAS, J., "La antropología en México: panorama de su desarrollo en lo que va del siglo" en L. Meyer y otros, *Ciencias Sociales en México*, México, El Colegio de México, 1979, pp. 107-180.

LÉVI-STRAUSS, C., "Las tres fuentes de la reflexión etnológica" en J.R. Llobera (ed.), La *antropología como ciencia,* Barcelona, Anagrama, 1975, pp. 15-23.

MEDINA, A., "Ortodoxia y herejía en la antropología mexicana" en *Anales de Antropología*, Vol. XIII, 1976, pp. 217-231.

——— "El pensamiento marxista en la antropología mexicana" en Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán, Año 7, Nº 37, 1979, pp. 2-20.

PALERM, A., *La disputa de los antropólogos mexicanos: contribución crítica*, México, CISINAH (mimeo), 1975.

———*Historia de la etnología: los evolucionistas*, México, Spinah, 1976.

——— "Sobre antropólogos de México desde el exilio de 1939" en *Comunidad*, Vol. XII, Nº161, 1977a, pp. 328-339.

——— "El evolucionismo en Mesoamérica" en *Nueva Antropología*, Año 2, Nº 7, 1977b, pp. 63-91.

———*Historia de la etnología: Tylor y los profesionales británicos*, México, Ediciones de la Casa Chata,1977 c.

POPPER, K., "Die Logik der Sozialwissenschaften" en Th. W. Adorno y otros, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt, Luchterhand, 1972, pp. 103-123.

SAHLINS, M.D., "Evolution: Specific and General" en M.D. Sahlins y E. R. Service (eds.), *Evolution and Culture*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1960, pp. 12-44.

VOGET, E.Z., "On the Concept of Structure and Process in Cultural Anthropology" en *American Anthropologist*, Vol. 62, Nº 1, 1960, pp. 18-33.

VOGET, F.W., "History of Cultural Anthropology" en J.J. Honigman (ed.), *Handbook of Social and Cutlural Anthyropology*, Chicago, Rand McNally, 1973, pp. 1-22.

——— *A History of Ethnology*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1975.

WHITE, L.A., "History, Evolutionism and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture" en *Southweatern Journal of Anthropology,* Vol. 1, 1945, pp. 221-248.

Razón del progreso humano[1]

L.H. Morgan

Es preciso alcanzar una visión de la suma relativa y de la razón del progreso humano en los diferentes períodos étnicos indicados, agrupando lo alcanzado para cada uno, y comparándolos como categorías distintas de hechos. Esto nos servirá también para darnos una idea respecto de la duración relativa de estos períodos. Una exposición de esta naturaleza, para ser convincente, deberá ser general y en forma de recapitulación. Es necesario también que se limite a las obras principales de cada período.

El hombre no pudo alcanzar el estado civilizado de no haber hecho suyos los elementos de la civilización. Para ello, el cambio de condición que se operó debió ser admirable: primero del salvaje primitivo al bárbaro de tipo más inferior; luego de éste, al griego del tiempo de Homero o al hebreo del tiempo de Abraham. En el período de la civilización la historia registra un desarrollo progresivo; sin embargo éste ya era propio del hombre en cada uno de los períodos anteriores.

Remontándonos a través de las diversas líneas del progreso humano, hacia las edades primitivas de la existencia del hombre, y descartando uno tras otro y en el orden en que han hecho su aparición, sus descubrimientos, invenciones e instituciones principales, puede apreciarse el adelanto realizado en cada período.

Las contribuciones mayores de la civilización moderna son: el telégrafo eléctrico, el gas de hulla, el torno de hilar y el motor mecánico; el motor a vapor con sus numerosos aparatos dependientes, incluidos la locomotora, el ferrocarril y el buque a vapor, el telescopio, el descubrimiento de la ponderabilidad de la atmósfera y del sistema solar; la imprenta, la esclusa de canal, la brújula marina y la pólvora. Es notorio que la masa de las demás invenciones, como por ejemplo el propulsor Ericson, tienen por eje alguna de las mencionadas como antecedente. De todos modos, hay excepciones como la fotografía y muchas otras máquinas que no es necesario mencionar.

También deben descartarse las ciencias modernas, la libertad de cultos y la escuela pública; la democracia representativa; la monarquía constitucional con Parlamento, la monarquía feudal; las clases privilegiadas modernas; la ley internacional, codificada y consuetudinaria. La civilización moderna recuperó y asimiló cuanto había de valioso en las civilizaciones antiguas, pero si bien sus contribuciones a la suma del saber humano han sido vastas, brillantes y rápidas, no son tan desproporcionadamente grandes como para ensombrecer a las civilizaciones antiguas y adjudicarles insignificancia al compararlas.

Pasando por alto el período medieval, que dio la arquitectura gótica, la aristocracia feudal con títulos hereditarios de nobleza, y una jerarquía bajo el primado del Papa, llegamos a las civilizaciones romana y griega. Deficientes en el logro de grandes inventos y descubrimientos, sobresalieron en las artes, la filosofía y en las instituciones orgánicas. Los aportes principales de estas civilizaciones fueron: el gobierno imperial y real; la ley civil; el cristianismo; el gobierno mixto, aristocrático y democrático, con un Senado y cónsules; el gobierno democrático con Consejo y Asamblea Popular; la organización de ejércitos en caballerías e infantería, con disciplina militar; la creación de flotas, con la práctica de la guerra naval; la formación de grandes ciudades con el derecho municipal; el comercio marítimo; la acuñación de moneda; y el Estado, fundado sobre el territorio y la propiedad. Entre las invenciones, el ladrillo cocido a fuego; la grúa; la rueda hidráulica como elemento motor en los molinos; el puente, el acueducto, la cloaca, la cañería de plomo como conducto con canilla; el arco, la balanza, las artes y las ciencias del período clásico con sus resultados, inclusive los órdenes arquitectónicos; la numeración arábiga y la escritura alfabética.

Estas civilizaciones incorporaron en gran medida los inventos y descubrimientos y las instituciones del período anterior de la barbarie, y, por otra parte, descansaron en ellos. Las conquistas del hombre civilizado, si bien muy

1 En *Los orígenes del Hombre*, Ceal, Buenos Aires, 1978.

grandes y notables, están lejos de ser suficientes para oscurecer la obra del hombre bárbaro. Éste había elaborado y poseía, si exceptuamos la escritura alfabética, todos los elementos de la civilización. Sus conquistas, en cuanto bárbaro, debemos considerarlas en relación con la suma del progreso humano; desde este punto de vista podríamos llegar a reconocer que superan en importancia relativa a todas sus obras posteriores.

El uso de la escritura, o su equivalente en jeroglíficos sobre piedra, constituye una prueba inequívoca del comienzo de la civilización. Al no haber registros históricos literarios, no podemos decir con propiedad que existan ni historia ni civilización. Los poemas de Homero, ya fuesen transmitidos oralmente o bien confiados en su tiempo a la escritura, indican con bastante precisión el momento en que la civilización se introduce entre los griegos. Estos poemas, siempre frescos y siempre admirables, poseen un valor etnológico que realza inmensamente sus otras calidades.

Esto es particularmente cierto si nos referimos a la *Ilíada*, que incluye la exposición más antigua y más detallada del progreso del hombre en la época de su composición. Estrabón considera a Homero el padre de la ciencia geográfica pero el gran poeta ha dado, acaso sin querer, algo infinitamente más importante para las generaciones posteriores: una relación notablemente completa de las artes, hábitos, inventos y descubrimiento, y el modo de vida de los antiguos griegos. Nos presenta el primer cuadro comprensivo de la sociedad aria, aun en el estadio de la barbarie, señalándonos los progresos ya adquiridos y sus notas peculiares. Gracias a estos poemas podemos afirmar con certeza que los griegos conocían muchas cosas antes de penetrar en la civilización. Iluminan también lejanas épocas de período de la barbarie.

Tomando como guía los poemas de Homero, y continuando la retrospección hasta el período superior de la barbarie, descartemos del saber y la experiencia humana la invención de la poesía; la mitología antigua en su forma evolucionada, con las divinidades olímpicas; la arquitectura de los templos; el conocimiento de los cereales, excepto el maíz y plantas cultivadas, con labranzas de campos; ciudades cercadas de muros de piedra, almenas, torres y portones; el empleo del mármol en la arquitectura; la construcción de naves con tablones y probablemente el uso de clavos; el carro y la carroza; la armadura de chapa metálica; la lanza con cabeza de cobre y el escudo con obra de realce; la espada de hierro, probablemente la elaboración del vino; las fuerzas mecánicas, excepto el tornillo, la rueda del alfarero y el molino de mano para moler el grano; los géneros de hilo y de lana tejidos en el telar; el hacha y la pala de hierro; la azuela de hierro; el martillo y el yunque; el fuelle y la fragua; y el horno especial para fundir mineral de hierro, con el conocimiento del hierro. Además de estas conquistas debemos descartar también: la familia monógama; las democracias militares de los tiempos heroicos; las fases posteriores de organización con gentes, fratrías y tribus; probablemente el ágora o asamblea popular; el conocimiento de la propiedad privada individual de casas y tierras; el adelantado régimen de vida municipal en ciudades fortificadas.

Una vez hecho esto, los bárbaros de la etapa superior habrán dado cuenta de la parte principal de su maravillosa obra, juntamente con el progreso intelectual y moral así incorporado.

Desde este punto de vista hacia atrás, a través del período medio de la barbarie, los rastros se hacen menos claros, y es más difícil distinguir el orden relativo en que han aparecido instituciones, inventos y descubrimientos; sin embargo, contamos con algunos conocimientos que pueden guiar nuestros pasos aún en estas remotas edades de la familia aria. Por razones establecidas previamente, recurriremos ahora a otras familias, además de la aria para obtener los informes deseados.

Adentrándonos en el período medio, descartaremos, de igual forma, de la experiencia humana, el procesamiento para fabricar el bronce; los rebaños y manadas de animales domésticos; los edificios comunales con muros de adobe y piedra labrada, asentada en hileras, con argamasa de cal y arena; muros ciclópeos; habitaciones lacustres levantadas sobre pilotes; el conocimiento de metales nativos, con el empleo de carbón de leña y el crisol para fundirlos; el hacha y el formón de cobre; la lanzadera y el embrión del telar; el cultivo por el riego, calzadas, represas y canales de riego; los caminos pavimentados, los puentes colgantes de mimbre; las divinidades personales con un sacerdocio caracterizado por el hábito y organizado en jerarquías; los sacrificios humanos; las democracias militares del tipo azteca; los tejidos de algodón y otras fribras vegetales en el hemisferio occidental, y de la lana y el lino en el oriental; la alfarería decorativa; la espada de madera con los filos dentados de pedernal; los implementos de pedernal y piedra pulidos; el conocimiento del algodón y del lino; y los animales domésticos.

La totalidad de las conquistas en este período fue inferior a la del siguiente; pero en relación con la suma de los progresos humanos, fue muy importante. Comprende la domesticación de animales en el hemisferio oriental, la que con el tiempo permitió una subsistencia permanente basada en carnes y leche, y por último el cultivo de campos. Inauguró también aquellos ensayos con metales

nativos que permitieron la producción de bronce, como asimismo preparó el camino para el proceso más alto de fundición de mineral de hierro. El hemisferio occidental fue señalado por el descubrimiento y elaboración de metales nativos que permitió la producción independiente del bronce; por el uso del riego en el cultivo de maíz y plantas, y por el empleo de adobe y de piedra en la construcción de grandes edificios de vivienda común del tipo de las fortalezas.

Resumiendo el análisis retrospectivo e introduciéndonos en el período inferior de la barbarie, descartaremos ahora, de las adquisiciones humanas, la confederación basada en gentes, fratrías y tribus, bajo el gobierno de un consejo de jefes, el que establecía un modo de organización social más alto que el conocido hasta entonces. También, en el hemisferio occidental, el descubrimiento y cultivo del maíz, la judía, la calabaza y el tabaco, juntamente con el conocimiento y alimento farináceo; el tejido a dedo con trama y urdimbre; el kilt o falda corta de los escoceses; el mocasín y polaina de cuero curtido de venado; la cerbatana para la caza de aves; la estacada del pueblo para defensa; los juegos de tribu; el culto de los elementos de reconocimiento vago de un "Gran Espíritu", la antropofagia en tiempo de guerra y, finalmente, el arte de la alfarería.

A medida que avanzamos en el orden del tiempo y de la evolución, y descendemos en la escala de los adelantos humanos, las invenciones se tornan más sencillas y más directas en su relación con las necesidades primarias; y las instituciones se asemejan más a la forma elemental de la *gens* basada en la consanguinidad, bajo un jefe de su propia elección y, a la forma de la tribu compuesta de gentes afines, bajo el gobierno de un consejo de jefes. La condición de las tribus asiáticas y europeas está sustancialmente perdida en este período, pues probablemente no existían entonces ni la familia aria, ni la semítica. Está representada por residuos de arte antiguo entre la invención de la alfarería y la domesticación de animales, y comprende los pueblos que formaron los cúmulos de conchas en la costa del Báltico, los que parecen haber domesticado al perro y a ningún otro animal.

Si se valora equitativamente la magnitud de los logros del hombre en los tres subperíodos de la barbarie, habrán de estimarse inmensas, no sólo por su cantidad y valor intrínseco, sino sobre todo por el desarrollo intelectual y moral que necesariamente implican.

Retomando el largo período del salvajismo, descartaremos del conocimiento humano la organización en gentes, fratrías y tribus; la familia sindiásmica; el culto de los elementos en su forma más baja; el lenguaje silabeado; el arco y la flecha; los implementos de piedra y hueso; las cestas de caña y de astillas; las prendas de vestir de pieles; la familia punalúa; la organización sobre la base del sexo; el pueblo, compuesto de un amontonamiento de viviendas; el arte de la embarcación, incluyendo la canoa de corteza y la ahuecada; el venablo o lanza con cabeza de pedernal y el mazo de guerra; los instrumentos d pedernal de la variedad más rústica; la familia consanguínea; la palabra monosilábica; el fetichismo; la antropofagia; el conocimiento del uso de fuego, y finalmente el lenguaje gestual.

Cuando este trabajo de descarte haya sido realizado en el orden en que los diversos logros fueron adquiridos, nos habremos aproximado al período de la infancia de la existencia del hombre, cuando la humanidad iba aprendiendo el uso del fuego, que le permitiría una subsistencia a base de pescado, el cambio de residencia e intentaba la construcción de un lenguaje articulado.

En una condición tan absolutamente primigenia el hombre aparece no sólo como un niño en el desarrollo de la humanidad, sino también como poseedor de un cerebro en el que no ha penetrado un solo destello o concepto traducido por estas instituciones, invenciones y descubrimientos; es decir, si bien se halla al pie de la escala humana, es, potencialmente todo lo que ha llegado a ser con posterioridad.

A partir de la producción de inventos y descubrimientos y con el desarrollo de las instituciones, la mente humana creció y se expandió, y debemos reconocer un aumento gradual en la masa encefálica misma, especialmente en el cerebro. Lo paulatino de este crecimiento mental en el período del salvajismo, era inevitable por la dificultad extrema que supone hacer surgir el invento más simple de la nada o de casi nada –es decir, por la carencia de auxilio para el esfuerzo mental– y descubrir alguna fuerza natural o sustancia aprovechable en condiciones de vida tan rudimentarias. Asimismo, tampoco es fácil organizar la forma más simple de sociedad sobre la base de materiales tan poco maleables y salvajes. Sin duda, las primeras invenciones y las primeras organizaciones sociales fueron más difíciles de alcanzar, y, por ello, las separaban entre sí largos intervalos de tiempo. Las formas sucesivas de la organización familiar brindan un ejemplo claro. En esta ley del progreso, que opera en razón geométrica, encontramos una prueba fehaciente de la prolongada duración del período del salvajismo.

No es una concepción reciente ni moderna la que plantea que la condición primitiva del hombre haya sido fundamentalmente la expuesta. Algunos de los poetas y filósofos de la antigüedad plantearon que el hombre se inició en un estado de rusticidad extrema desde el cual avanzó a pasos lentos y sucesivos. También advirtieron

que el camino de su desarrollo quedaba señalado por una sucesión progresiva de inventos y descubrimientos, pero sin caer en cuenta de que las instituciones sociales aportan el argumento más concluyente.

Debemos abordar ahora el importante problema de la razón de este progreso, que se relaciona directamente con el de la relativa duración de los distintos períodos étnicos. El progreso humano, desde su principio hasta su estado actual, se ha concretado conforme a una razón no rigurosa pero esencialmente geométrica. Esto se evidencia en la forma que asumen los hechos, y teóricamente, no pudo haber sido de otro modo. Toda pequeña porción de saber absoluto conquistada fue base para la adquisición de otras nuevas, hasta lograr la complejidad actual de los conocimientos. Por lo tanto, cuando se comparan las conquistas de cada período con su conjunto, podemos probar que, mientras en el primer período el progreso era muy lento, y en el último más rápido, la suma relativa puedo haber sido mayor en el primero. Se puede sugerir –como probable conclusión ulterior– que el progreso del hombre en el período del salvajismo, con relación a la totalidad del progreso humano, fue mayor en grado de lo que fue después, en los tres subperíodos de barbarie. Asimismo, se puede afirmar que el progreso conquistado en el período de la barbarie fue mayor en grado de lo que ha sido después en el período de la civilización en su conjunto.

El problema de la duración relativa de estos períodos étnicos es también motivo de especulación. Si bien no es fácil obtener una medida exacta, se puede pretender contar con una medida aproximativa. Sobre la base de la teoría de la progresión geométrica, se puede concluir que el período del salvajismo fue necesariamente más prolongado que el de la barbarie, y que este fue más prolongado que el de la civilización. Si partimos de la base de 100.000 años como medida de la existencia del hombre sobre la tierra, a fin de establecer la duración relativa de cada período –y para nuestros fines pudo haber sido más larga o más corta– veremos que corresponde asignar por lo menos al período del salvajismo, 60.000 años. Según esta distribución, 3/5 partes de la parte más adelantada de la vida humana, transcurrieron en el salvajismo. De los años restantes, 20.000, o una quinta parte, deben atribuirse al período inferior de la barbarie. Quedan así, 15.000 para los períodos medio y superior, y restan aproximadamente 5.000 años para el período de la civilización.

La duración relativa del período de salvajismo está probablemente ponderada más bien en menos que en más. Sin adentrarnos en la discusión acerca de los principios que fundamentan la distribución indicada, se puede observar que, además del postulado desprendido de la progresión geométrica que rigió necesariamente el desarrollo humano, se ha conseguido universalmente una escala graduada de progreso en los restos de arte antiguo, y se convendrá que esto es igualmente válido para las instituciones. Es esa una conclusión de fundamental importancia en etnología: que la experiencia del hombre del salvajismo fue más prolongada que toda su existencia posterior, y que el período de la civilización abarca tan sólo una fracción de la vida de la humanidad.

Dos familias del género humano, la aria y la semítica, por el cruce de troncos diversos, superioridad de subsistencia o aventajada posición, o posiblemente mediante la conjunción de todo esto, fueron las primeras en salir de la barbarie. Sustancialmente fueron las fundadoras de la civilización. Su existencia como familias diferenciadas fue, sin embargo, y fuera de toda duda, un hecho posterior.

Sus progenitores se confunden en la masa indiferenciada de los primeros bárbaros, la primera aparición segura de la familia aria se produce en relación con los animales domésticos, constituyendo por aquella época un solo pueblo y nacionalidad. Es imposible que las familias aria o semítica se hayan desarrollado hasta la individuación antes que comenzara el período medio de la barbarie, y que su diferenciación de la masa de los bárbaros haya ocurrido a través de su adquisición de animales.

La raza más adelantada de la raza humana fue detenida de alguna manera, en ciertas etapas del progreso, hasta que algún descubrimiento o invención de importancia, tal como la domesticación de animales o la función de mineral de hierro, le diera un fuerte impulso hacia delante. Mientras permaneciera así detenida, las tribus más rústicas, avanzando siempre, se aproximaban en diferentes grados, al mismo estado, pues, donde existiera una conexión continental, todas las tribus, en alguna medida, deben haber participado de los progresos de las otras. Todos los grandes inventos y descubrimientos se propagan por sí mismos, pero las tribus inferiores deben haber apreciado su valor antes de poder apropiárselos. En las regiones continentales, ciertas tribus tomarían la delantera, pero la dirección estaría propensa a cambiar de orientación con mucha frecuencia, en el curso de un mismo período étnico. La disolución de vínculo étnico de vida de tribus particulares, seguida de su decadencia, en muchos casos, y en todos los períodos, debe haber detenido por un tiempo el curso ascendente del progreso humano. Sin embargo, las familias aria y semítica, desde el período medio de la barbarie, parecen representar satisfactoriamente los hilos conductores centrales de este progreso que, en el período de la civilización, han sido asumidos gradualmente por la familia aria sola.

La precisión de este postulado general puede ejemplificarse en la condición del aborigen americano en el período de su descubrimiento. Éste inició su desarrollo en el continente americano en el salvajismo, y a pesar de tener una dotación inferior de capacidades mentales, la gran mayoría había emergido del salvajismo y alcanzado el estado inferior de la barbarie, en tanto que los indios pueblos del Norte y Sud América habían ascendido al estado medio. Habían domesticado la llama, único cuadrúpedo originario de continente, que prometía ser útil en el estado domesticado, y habían producido el bronce por la aleación de cobre con estaño. Para lograr el estadio superior sólo les faltaba la invención más importante, o sea la técnica para fundir mineral de hierro. Si tenemos en cuenta la ausencia de todo vínculo con la parte más desarrollada de la familia humana en el hemisferio oriental, su progreso, sin ayuda, desde el estado salvaje, debe considerarse notable. En tanto el asiático y el europeo esperaban pacientemente el regalo de los instrumentos de hierro, el indio americano se acercaba a la posesión del bronce que, en un orden cronológico, sigue al hierro. Durante ese período de progreso detenido en el hemisferio oriental, el aborigen americano se acercaba no al estadio en que fue descubierto, pero sí lo suficientemente próximo a alcanzarlo, mientras aquél atravesaba el último período de la barbarie y el primero de los 4.000 de civilización. Esto nos da una idea de la medida del tiempo en que se encontraban retrasados respecto de la familia aria en el camino hacia el progreso, a saber: la duración del período superior de la barbarie, a la que habrá que agregar los años de la civilización. Las familias arias y ganowaniana juntas, ejemplifican la experiencia del hombre en su conjunto a lo largo de los cinco períodos étnicos, excepción hecha de la primera parte del período superior del salvajismo.

El salvajismo fue el período formativo del género humano. Empezando desde la nada en lo concerniente a saber y experiencia, carentes del fuego, de la palabra articulada y de la técnica, nuestros progenitores salvajes libraron una gran lucha, primero por su existencia y después por el progreso, hasta ponerse a resguardo de los animales feroces y lograr una subsistencia permanente. De estos esfuerzos, surgieron gradualmente un lenguaje desarrollado y la ocupación de la totalidad de la superficie de la tierra. Pero la sociedad no estaba en condiciones todavía, debido a su rusticidad, de organizarse en número. Hacia el momento en que la parte más adelantada de la humanidad había salido del salvajismo y penetrando en el estadio inferior de la barbarie, la población del mundo en su conjunto debe haber sido muy escasa en número. Los primeros inventos serían los de más difícil obtención a causa de la escasa capacidad de razonamiento en abstracto. Cada nuevo agregado de conocimientos alcanzado sería la base de posteriores avances. Pero esto debe haberse mantenido apenas perceptible durante muchos siglos, de manera que los obstáculos al progreso se equilibraban con la energía desplegada para sortearlos. Las conquistas del salvajismo no son de un carácter particularmente descollante, pero representan una asombrosa cantidad de trabajo continuado con medios endebles, a través de largo períodos de tiempo antes de alcanzar un grado de perfección razonable. Un ejemplo de ello lo constituyen el arco y la flecha.

La inferioridad del hombre salvaje en la escala intelectual y moral, no desarrollado, carente de experiencia, sometido a sus bajos apetitos animales aun cuando nos disgusta reconocerlo, se halla, de todos modos, sustancialmente demostrada por los restos de la técnica antigua en instrumentos de piedra y hueso, por su vida de caverna en determinadas zonas, y por sus restos osteológicos. Existe aún un ejemplo en el estado actual de tribus salvajes de poco desarrollo, olvidadas en regiones aisladas de la tierra, como si fueran monumentos de pasado. Y sin embargo, la formación de la palabra articulada y su perfeccionamiento hasta el grado silábico, la implantación de dos formas de familia, y, posiblemente, de una tercera, y la organización en gentes, que dio la primera forma de sociedad digna de ese nombre, pertenecen todas a este gran período de salvajismo. Todas estas conclusiones están contenidas en la proposición expuesta al principio de que el hombre comenzó su curso ascendente al pie de la escala, lo que "la ciencia moderna pretende estar probando mediante el más prolijo y acabado estudio del hombre y de sus obras". (Whitney, *Oriental and Linguistic Studies*, p. 311).

Del mismo modo, el gran período de la barbarie se destaca por cuatro sucesos de especial relevancia, a saber: la domesticación de animales, el descubrimiento de los cereales, el empleo de la piedra en arquitectura y la invención del proceso de la fundición del mineral de hierro. El proceso comenzó probablemente empleando al perro como compañero de caza, siguió en una época posterior con la captura de cachorros de otros animales; la crianza de éstos posiblemente sin un fin determinado requirió tiempo y experiencia para descubrir la utilidad de cada uno, la forma de reproducirlos y para adquirir la fuerza de voluntad necesaria a fin de saber reservarlos para las épocas de escasez. Si fuera posible conocer la historia particular de la domesticación de cada animal, nos encontraríamos con una serie de hechos maravillosos. El ensayo entrañaba en sus dudosas probabilidades mucho del destino posterior de la humanidad. El segundo de los hechos señalados, el logro de alimentación farinácea por medio de los cultivos,

debe ser considerado como uno de los más grandes logros en la experiencia humana. En el hemisferio oriental, después de la domesticación de animales, era menos esencial que en el hemisferio occidental, donde fue instrumento para lograr el pasaje de una gran parte de los aborígenes americanos hacia el estadio inferior, y otra parte hacia el estadio medio de la barbarie. Si la humanidad no hubiese podido avanzar más allá de la última condición no estaría en posesión de los medios para llevar una vida relativamente cómoda y feliz.

El tercer hecho, el uso del adobe y de la piedra en la edificación, permitió alcanzar un modo de vida mejor, eminentemente adecuado para estimular las capacidades intelectuales y crear los hábitos de trabajo, fuente fértil de los adelantos. Pero en su relación con el curso ascendente de la humanidad, el cuarto invento debe haber sido considerado el más grande en la experiencia humana, preparatorio de la civilización. Cuando el bárbaro, avanzando lentamente, hubo aprendido a fundirlos en crisoles y a darles forma en moldes; una vez que hubo hecho la aleación de cobre nativo con estaño, y producido el bronce y, finalmente, cuando por un esfuerzo todavía más poderoso del pensamiento, hubo inventado el horno, y sacado hierro de mineral, los nueve décimos de la lucha por la civilización estaban conquistados. Munido de instrumentos de hierro capaces de conservar filo y punta, el hombre tenía la seguridad de alcanzar la civilización. La producción de hierro fue el acontecimiento de los acontecimientos en la experiencia de la humanidad, sin paralelo y sin igual, frente al cual toda otra invención o descubrimiento era de poca importancia, o cuando menos subalterno. La producción de hierro dio el martillo y el yunque metálicos, el hacha y el formón, el arado de reja de hierro, la espada de hierro; en suma, los fundamentos de la civilización, se puede decir, descansan sobre ese metal. La falta de implementos de hierro detuvo el progreso del hombre una sola vez. Nos sentiríamos singularmente satisfechos si pudiéramos saber a qué familia y tribu debemos este conocimiento, y con él, la civilización. En ese tiempo, la familia semítica estaba más adelantada que la aria, y se encontraba a la cabeza de la raza humana. Fue ella la que dio al hombre el alfabeto fonético y, probablemente, también el conocimiento del hierro.

Hacia la época de los poemas de Homero, las tribus griegas habían alcanzado notables progresos materiales. Conocían todos los metales comunes, incluido el proceso de la fusión de minerales y, probablemente, el de convertir el hierro en acero: habían sido descubiertos los principales cereales, junto con el arte de la agricultura y el uso del arado en la labranza del campo; tal como se ha expuesto, habían sido domesticados en rebaños y manadas, el perro, el caballo, el asno, la vaca, el cerdo, la oveja y la cabra. La arquitectura había producido una vivienda de materiales duraderos con departamentos separados, y compuesta de más de un piso; junto con ropajes más cómodos, instrumentos y utensilios provechosos habían sido producidos y entregados al uso humano, la construcción de embarcaciones, las armas y los géneros textiles, la fabricación de vino de uva, y el cultivo de la manzana, la pera, el olivo y la higuera.

Pero la historia más arcana de la humanidad estaba más perdida en el olvido de las edades que habían cesado de existir. La tradición remontaba a una barbarie anterior que aquella era incapaz de penetrar. El lenguaje había alcanzado un desarrollo tal que la poesía de la más alta forma estructural estaba por encarnar las inspiraciones del genio. Los últimos momentos del período de la barbarie habían llevado a esta parte de la familia humana hasta los umbrales de la civilización, alentada por los grandes logros del pasado, fortalecida y acrecentada en su inteligencia en la escuela de la experiencia, y con la imaginación indisciplinada en completo despliegue de sus facultades creadoras. La barbarie finaliza con la producción de grandes bárbaros. La condición de la sociedad en este período era comprendida por los escritores griegos y romanos de fecha posterior; el estado anterior, en cambio, con su cultura y su experiencia diferenciadas, se hallaba tan hondamente oculto a su comprensión como a la nuestra. Con la excepción del hecho de que, dado que ellos ocupaban un punto de mira más cercano en el tiempo, pudieron apreciar con más claridad las relaciones del pasado con el presente. Les resultaba evidente que existía cierta sucesión de la serie de inventos y descubrimientos, así como cierto orden en el desarrollo de las instituciones a través de las cuales la humanidad había avanzado desde el estado salvaje hasta la era de Homero; pero el inmenso lapso transcurrido entre las dos condiciones no parece haber sido siquiera materia de consideración especulativa.

Capítulo 2: La construcción del otro por la diversidad

El término "diversidad" para designar la alteridad cultural ya era utilizado en la etapa anterior pero como sinónimo de "diferencia". Durante el lapso que va entre las dos guerras mundiales, las escuelas antropológicas comienzan a utilizar el término diversidad, de manera sistemática y sustitutiva al de diferencia. Pero alcanza toda su madurez, como parte constitutiva del objeto de la ciencia, en la década del '40.

El uso de esta palabra, que básicamente significa: variedad, abundancia de cosas distintas, se intensificó con la discusión y las críticas que los nuevos teóricos sostuvieron con el evolucionismo. Una característica de la construcción del otro por la diversidad es que, a diferencia del evolucionismo que discutía con otras ciencias (Filosofía, Ciencias Naturales, Abogacía, etc.), ahora se discutía con las teorías ya elaboradas por los antropólogos. Por eso no fue casual que, a pesar de las diferencias de enfoques, el punto común de las nuevas teorías fuera, justamente, la discusión con el evolucionismo.

Para ver el modo en que se construyó la otredad a partir de la idea de diversidad, elegimos dos teorías: la teoría funcionalista de B. Malinowski[1] y la teoría estructuralista de Lévi-Strauss[2]. Recorreremos estas perspectivas en torno a los mismos interrogantes que organizaron nuestro análisis de las teorías evolucionistas, con la salvedad de que, tanto en el funcionalismo como en el estructuralismo, la cuestión del origen de la humanidad pierde protagonismo en la explicación de la especificidad del hombre. En este sentido, qué es el hombre y por qué las sociedades humanas son distintas entre sí, constituyen las preguntas ejes de nuestros desarrollos.

La versión funcionalista

Con la irrupción y explosión funcionalista en nuestra disciplina, surgen o se consolidan aspectos en el campo de la Antropología que no la abandonarán y le imprimirán un sello distintivo. Uno de estos aspectos es el trabajo de campo (la observación participante) que implica un contacto directo, prolongado, con aquella sociedad que estudiamos. No nos extenderemos en las repercusiones metodológicas y epistemológicas que esto supone (ver capítulo 4) pero nos interesa mencionar que a partir de este momento, el viaje al Otro implica el desplazamiento físico del antropólogo y su inserción física en el mundo ajeno.

Nótese que decimos "mundo ajeno" para reafirmar la permanencia de la dualidad del universo humano en una relación Nosotros-Otros (lo propio y lo impropio). De hecho, Malinowski realiza este viaje desde el Nosotros al Otro a partir del momento en que decide viajar a las islas Trobiand para encontrar al "primitivo" y, a través de su estudio, refutar asignaciones que el Nosotros (representado por la sociedad europea, en particular la inglesa) atribuía a estos primitivos. Frente a esto, Malinowski se propone demostrar que la unidad de la naturaleza humana y la universalidad de sus necesidades fundan la posibilidad de establecer leyes generales a partir de la observación de sociedades singulares. Veamos como cumple con su tarea y como queda instaurada la relación Nosotros/Otros en el funcionalismo.

¿Qué es el hombre?

Malinowski proclama la universalidad de la naturaleza humana. Dicha universalidad queda plasmada a partir del concepto de cultura, en tanto creación de un ambiente artificial por medio del cual todos los hombres satisfacen sus necesidades. Malinowski define la especificidad de la condición humana en torno a la relación hombre-naturaleza. Podemos identificar dos ejes para analizar esta relación:

A) Apelación a la animalidad para formular la especificidad humana.

1 Utilizamos fundamentalmente el texto *Una teoría científica de la cultura* (Buenos Aires, Sudamericana, 1976) que fuera publicado en 1944 y "La cultura", en Kahn (comp.) *El concepto de cultura textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975, que fuera publicado en 1931.

2 De Lévi-Strauss, utilizamos básicamente "Raza e Historia." en *Antropología Estructural II*. México, Siglo XXI, 1979 (originalmente una conferencia dada en 1952) y "Raza y Cultura" en: *La mirada distante*. Barcelona, Editorial Argos Vergara, 1984.

B) Desarrollo de la especificidad del hombre: concepto de cultura y categorías derivadas.

A) Apelación a la animalidad

El hombre, como especie animal, como toda criatura viviente, está sujeto a condiciones orgánicas de reproducción. Al nivel de las necesidades biológicas (nutricias, reproductivas, defensa, protección) el hombre es un ser más de la naturaleza.

Con el acto mismo de satisfacción de estas necesidades, el hombre alcanza su verdadera humanidad. En el caso del animal, la satisfacción de sus necesidades supone una relación directa con la naturaleza (fuente de recursos) a partir de la puesta en funcionamiento de su aparato anatómico. Este equipamiento corporal es una dotación fisiológica innata. El hombre, por su parte, no puede confiar exclusivamente en su equipamiento anatómico. Su dotación natural innata, en lo que se refiere a defensa, seguridad, etc. lo defrauda por completo. Así, el hombre satisface indirectamente sus necesidades a través de la creación de un ambiente artificial, secundario: la cultura.

Malinowski apela a la animalidad en un segundo sentido para dar cuenta comparativamente de la hominidad. Señala entre ambos tipos de comportamiento una relación cronológica en términos *anterior-posterior*. El anterior (comportamiento animal) se transforma en originario y en condición del surgimiento del comportamiento humano. El anterior se constituye en *precultural*. Los antepasados "infrahumanos" ejemplifican la condición precultural del hombre.

Este autor sostiene que el antropólogo puede reconstruir experimentalmente la situación animal de comienzos de la cultura, aislando los principales factores que deben estar presentes en la formación del *hábito*. Ante la ausencia de la posibilidad de la satisfacción directa, el animal (ejemplo prehumano) puede inventar recursos (objetos y técnicas) y ejercer acciones instrumentales para satisfacer impulsos orgánicos. El esfuerzo de este comportamiento que conecta impulso orgánico-instrumento-satisfacción, a partir del éxito alcanzado, conforma el elemento clave para la formación de hábitos al nivel de cada organismo individual.

De esta manera, cada ejecución individual implicaría para el individuo en estado precultural o animal la apreciación de un objeto como instrumento de uso, como un refuerzo del hábito y de la conexión integral entre impulso-hábito-satisfacción. Artefacto, norma y valor están presentes en el comportamiento animal y en la conducta precultural de monos antropoides.

Mientras estos hábitos son individualmente *improvisados* y no constituyen la base de una conducta reflexiva por parte de todos los miembros de la comunidad, no podemos hablar de cultura. En este punto Malinowski señala distinciones entre actos preculturales y habilidades animales y aquellas actividades que debemos denominar culturales. Distinciones que adquieren, en el pasaje de la animalidad a la humanidad, el carácter de *transiciones*. Por un lado, el comportamiento cultural supone organización estable y permanente de actividades, mientras que el comportamiento precultural o animal supone ejecuciones individuales. En el primer caso hablamos de *costumbres*, en el segundo de *hábitos*.

Esta diferenciación termina de ser definida, al nivel de los objetos, al separar entre instrumentos improvisados y cuerpos de artefactos manufacturados según la tradición; entre formas de hábitos inventadas una y otra vez de manera esporádica e individual y reglas tradicionales que sustentan una conducta permanentemente organizada del grupo. La transición entre un comportamiento y otro implica la incorporación de realizaciones individuales a una tradición que puede ser comunicada a otros miembros del grupo y transmitida de una generación a otra (vínculos sociales y aparición del simbolismo).

B) La especificidad del hombre

El punto de partida del análisis de la cultura, como vimos, son los hechos biológicos, en los cuales el hombre se revela como un organismo, como una especie animal. Pero el hombre se realiza como tal en la satisfacción *cultural* de sus necesidades biológicas. En este sentido "el hombre de la naturaleza no existe".

Malinowski ve, entonces, a la cultura como una *realidad instrumental*. La define como conjunto integral constituido por *utensilios* y *bienes*, por el *cuerpo de normas* que rige los diferentes *grupos sociales,* por las *ideas*, *creencias* y las *costumbres*. Se trata de un aparato en parte *material*, en parte *humano* y en parte *espiritual* por medio del cual el hombre supera los concretos y específicos problemas de la vida.

Podemos decir, en términos de Malinowski, que los impulsos biológicos (estado puramente orgánico) constituyen el motor inicial de la acción humana de satisfacción (determinismo biológico). La satisfacción de estos impulsos requiere la creación de un ambiente artificial, el cual impone sobre el comportamiento humano un determinismo cultural. Éste implica una "redefinición" del impulso orgánico y la constitución de nuevas necesidades ya que la cultura de una comunidad debe reproducirse, conservarse y administrarse. La redefinición del impulso orgánico significa que estos problemas primarios básicos son solucionados por el hombre a partir de herramientas (apa-

rato material), en el marco de una organización en grupos cooperativos (aparato humano) y con el desarrollo de conocimientos, de un sentido de valor y de la moral (aparato espiritual).

Dos conceptos claves se desprenden de estas consideraciones a fin de comprender la relación entre comportamiento cultural y necesidad humana: *función* e *institución*.

Para especificar el concepto de *función* en el marco de la teoría de Malinowski, vamos a diferenciar su tratamiento según la mirada esté puesta en el individuo y sus necesidades o en la Cultura como realidad instrumental.

a) Desde el punto de vista del hombre y sus necesidades, el concepto de función se asocia directamente con la supervivencia y reproducción del individuo en tanto miembro de una cultura determinada. Función alude a la satisfacción de necesidades por medio de actividades en las cuales los hombres cooperan entre sí, usan utensilios y consumen bienes. Lo que está en juego aquí es el sostenimiento del organismo individual. Esta noción de función contiene en su misma definición el requisito de la cooperación. Los individuos se organizan a fin de alcanzar sus propósitos. El principio de organización es la base del concepto de Institución.

La *institución* es la unidad mínima de organización humana e implica la relación de los hombres entre sí y con el ambiente natural o artificial, según lo establecido por la tradición o por el mandato, obedeciendo a normas específicas de asociación y utilizando el equipamiento material de que disponen. Para Malinowski, la institución es la unidad mínima concreta y aislable de la realidad cultural, y expresa la asociación indisoluble de los tres aparatos que componen toda Cultura: el humano, el material y el espiritual. Cada individuo al satisfacer necesidades realiza actividades en las cuales los tres aparatos se hacen presentes en sus relaciones recíprocas. Esto es, el individuo ejecuta una acción institucional.

b) Si los individuos tienen necesidades que sólo pueden satisfacer culturalmente deben reproducir, conservar y administrar la Cultura (concepto de necesidades derivadas). Podemos decir que para Malinowski la Cultura es un organismo que tiene requerimientos vitales que refieren a la reproducción y funcionamiento de sus elementos constitutivos, es decir de las instituciones, ya que ellas configuran las unidades mínimas de la realidad cultural.

La vida de la Cultura como una totalidad orgánica, depende del funcionamiento concreto de las instituciones y de sus relaciones recíprocas a fin de alcanzar el sostenimiento del organismo social. La supervivencia de la Cultura depende de que cada institución desempeñe su papel (puede ser uno solo o varios). Estamos frente a un concepto de función que refiere precisamente al cumplimiento del papel (efecto social) que cada institución juega al interior de la Cultura, contribuyendo de este modo a la reproducción del Todo. Si las instituciones son las unidades mínimas de la realidad cultural, no existe ningún hecho o fenómeno relativo al comportamiento humano que no esté integrado a ellas adquiriendo, en este sentido, su significación y función.

> *Ya sea que tomemos una costumbre, es decir una forma estandarizada de conducta, ya sea una habilidad, un modo de comportamiento para la comida, el sueño, el transporte, expresaríamos directa o simbólicamente una actitud sociológica. Esto pertenece a un sistema organizado de actividades […] Desafiamos a cualquiera que mencione un objeto, una actividad, un símbolo o un tipo de organización que no esté incorporado en una u otra institución.*

En términos del autor, es incorrecto intentar la explicación aislada de elementos, se traten éstos de comportamientos, objetos, etc., o bien, de instituciones. Nada existe fuera del Todo. La idea de totalidad gobierna. Incorporación, integración, conexión orgánica de elementos al todo, suponen la noción de *incrustación*, noción clave en la explicación de los hechos culturales. La idea del todo supone una unidad organizada que funciona según una lógica que le es particular y dentro de la cual cada elemento o parte define su funcionalidad y su sentido.

En esta dirección podemos decir que la complejidad es un atributo de toda realidad cultural, del Nosotros y de los Otros, ya que ella es resultado de concebir a la cultura como una totalidad integrada y no como una sumatoria de partes inconexas. La simpleza, aún la más evidente, se desvanece frente a la complejidad que adquiere cada elemento por su incrustación en una acción institucional, cultural. Si bien Malinowski universaliza la complejidad, en tanto atribución específica del comportamiento humano (ya no se trata, como para el evolucionismo de una condición que va adquiriéndose progresivamente en el proceso evolutivo de la Humanidad), puede, sin embargo, encontrarse en su discurso la distinción entre esta noción y la de simpleza, y su uso para comparar culturas en relación al tipo de instituciones que operan al interior de ellas. Este autor utilizará el adjetivo "simple" para referirse a culturas en las que las instituciones son multifuncionales, es decir cumplen varias funciones, mientras que califica como culturas más "complejas" a aquellas en las que se da una especialización

a nivel de sus instituciones, es decir, que éstas cumplen una sola función y que cada función, por ende, tiene su propia institución.

Vemos, entonces, como aquello que otorga complejidad, es decir la integración y la indisolubilidad, a nivel del análisis de la Cultura como un todo, deviene simpleza cuando la mirada se centra en la comparación entre culturas a nivel de la especialización (diferenciación) o generalización (indiferenciación) de las instituciones. Particularmente, Malinowski concebirá el mundo propio (Nosotros) como un mundo complejo en este sentido, o sea especializado, mientras en el mundo ajeno (Otros) gobierna la generalización.

Si el cumplimiento de las funciones de las instituciones es condición del funcionamiento de la Cultura y ésta última lo es de la reproducción de la vida de los individuos, los individuos y sus necesidades vitales constituyen el punto de partida del análisis antropológico. Volvamos, entonces, a los impulsos orgánicos, convertidos en necesidades básicas debido a la intervención de la cultura y a las necesidades derivadas, en tanto respuestas a concomitantes culturales.

Malinowski distingue entre necesidades o *imperativos instrumentales* e *integrativos*. Los imperativos instrumentales son medios para la satisfacción (su función) de finalidades (necesidades). El imperativo de la Economía (producción, distribución, consumo de bienes materiales) es un medio para satisfacer necesidades de subsistencia. El imperativo de la Ley y el Orden es un medio para satisfacer la necesidad humana de cooperación, que es la esencia de toda conquista cultural. Se requieren disposiciones para sancionar las costumbres, las normas éticas y legales que organizan la actividad grupal y para responder a las diferencias de status y jerarquías que se establecen entre los miembros del grupo. El imperativo de la Educación es un medio para satisfacer la necesidad cultural de transmitir la tradición a las generaciones sucesivas.

En cada uno de estos imperativos están presentes los tres elementos constitutivos del concepto de cultura (aparato material, humano y espiritual) organizados en un todo complejo. Cada uno de estos elementos tendrá, en el análisis de Malinowski, un rasgo y una función distintiva aunque sólo puedan comprenderse a la luz de sus relaciones de dependencia funcional.

Por ejemplo, los artefactos materiales de una cultura, no sólo los implicados en actividades de subsistencia, constituyen su riqueza material. Esta riqueza no es una fuerza en sí misma, necesita complementarse con:

a. una masa de conocimientos intelectuales, técnicos, morales y éticos que garanticen su fabricación y su uso. Se supone, entonces, la implementación de reglas técnicas, morales y éticas.
b. el reconocimiento del valor instrumental y simbólico de los bienes en el seno de una comunidad dada a fin de manejarlos y poseerlos.
c. una organización social que moldee la producción y el manejo de los bienes, así como el disfrute de sus resultados.

La organización social es la manera concertada y estandarizada en que se comportan los grupos humanos. El carácter concertado de este comportamiento es el resultado de reglas (leyes, costumbres y maneras) sancionadas explícitamente o de formas aparentemente automáticas.

Ahora bien, la cultura material es la que moldea y condiciona a cada generación de hombres. Esto constituye su particularidad, la cual sólo puede darse gracias a la participación de los otros elementos. La cultura material es la única que sobrevive fuera de individuo y así puede transmitirse a las generaciones venideras. Pero con ella se transmiten todos los condicionamientos técnicos, morales, espirituales y sociales que son indispensables para su producción, manejo y disfrute.

Estos imperativos instrumentales pueden o no constituir una institución específica. En el caso de los trobiandeses, la economía es sólo una función de otra institución, la del parentesco.

Estos imperativos instrumentales no agotan la satisfacción humana indirecta de sus necesidades. Son necesarios otros de carácter integrativo. Estos nacen como respuesta a un objetivo integrador o sintético de la cultura. Organizan e integran al individuo y a la sociedad como un todo. A modo de ejemplo desarrollaremos dos de estos imperativos: conocimiento y magia[3].

- *Conocimiento*: el hombre primitivo desarrolló un conocimiento de carácter científico basado en concepciones empíricas (observación, generalización y razonamiento lógico) que afectó las actividades humanas. El conocimiento es más que un medio para un fin porque su función es la de conectar distintos tipos de comportamientos. Estos sistemas organizan e integran las diferentes experiencias humanas y traspasan los resultados de las experiencias pasadas a las futuras empresas. Por último, ese conocimiento permite al hombre planificar y premeditar.

3 Otros imperativos integrativos son: la religión, el arte y el juego.

- *Magia*: el conocimiento no puede controlar la suerte, eliminar los accidentes, adivinar los giros inesperados de los hechos naturales o hacer que el trabajo humano sea confiable y adecuado a todas las exigencias prácticas. El conocimiento es soberano hasta un límite, más allá del cual nada pueden hacer ni la razón ni la lógica. Interviene entonces la magia. Se trata de sistemas de superstición, de ritual. La magia existe en todas partes. Se recurre a ella cuando la suerte y las circunstancias no son completamente controladas por el conocimiento. La magia tradicional es una institución que fija, organiza e impone a los miembros de una sociedad la posible solución a problemas que plantea la impotencia humana más allá del conocimiento o la habilidad técnica. La magia posee una verdad pragmática que aparece cuando el hombre está desintegrado ante la incapacidad de su conocimiento de controlarlo todo. La magia es también una fuerza organizativa de la sociedad. El mago, por su sabiduría y fuerza secreta, controla las actividades prácticas asociadas.

El concepto instrumental de cultura reposa sobre dos conceptos claves: función e institución. Para Malinowski, el comportamiento cultural, atributo universal de la especie humana supone siempre el cumplimiento de una o más funciones a través de una acción institucional de satisfacción de necesidades.

Así se proclama la universalidad de la función y de los principios de la organización institucional asociados a los componentes básicos de la cultura: equipamiento material (bienes y utensilios), equipamiento humano (organización según normas) y equipamiento espiritual (ideas, valores, creencias, tradiciones, etc.) y a los imperativos instrumentales e integrativos.

¿Por qué las sociedades humanas son distintas entre sí?

Desde un principio la presencia del Nosotros y su rol activo en la construcción de la otredad preocuparon a Malinowski. El autor se propuso refutar asignaciones prejuiciosas de la sociedad occidental de su tiempo a ese mundo ajeno, los primitivos específicamente. Estos prejuicios se fundan en un conocimiento del Otro cultural a partir del cual ese Otro nos devuelve la imagen imperfecta y retrasada de nosotros mismos. Esta actitud reconocida bajo la denominación de *etnocentrismo*, se convertirá desde entonces en un problema central de la Antropología. Malinowski, en una de sus clásicas etnografías, se refiere a este problema y lo adjudica a las mentes inexpertas de funcionarios, no habituadas a formular su pensamiento con algún grado de coherencia y precisión. Para él, esas mentes "están llenas de prejuicios y opiniones tendenciosas inevitables en el hombre práctico medio". El investigador será quien podrá –y deberá– tener una mirada objetiva y científica, ajena a los prejuicios y sentimientos de su sociedad, superadora de la deformación etnocéntrica. Su crítica a los evolucionistas se basa justamente en este aspecto. Para él, los errores metodológicos que ellos cometieron se debieron a que, en su mayoría, utilizaron datos/informaciones provenientes de aquellos "hombres prácticos medios", llenos de prejuicios respecto al primitivo o salvaje.

Malinowski, al igual que los evolucionistas, partía de ciertas proposiciones fundamentales relativas a las semejanzas entre los hombres. Para él, la especie humana desde el punto de vista biológico es una sola (UPB), lo que implica que todos los hombres tienen las mismas necesidades básicas y por lo tanto esto va a explicar la existencia de semejanzas o la presencia de elementos universales. Por esto considera que es importante en el estudio de la cultura una teoría de las necesidades, ya que ella permite explicar lo universal o lo universalmente válido:

> *La teoría de la cultura debe basarse en los hechos biológicos. Los seres humanos constituyen una especie animal. Están sujetos a las condiciones elementales que deben ser cumplidas para que los individuos puedan sobrevivir, subsistir la raza y los organismos individuales, sin excepción, ser mantenidos en condiciones de actividad (1975:49-50).*

La satisfacción cultural de las necesidades básicas supone la creación de necesidades derivadas, instrumentales e integrativas. Podemos hablar de universalidad de funciones y de principios de organización institucional. Pero no sólo necesidades y funciones son comunes a todos los hombres; todos poseen, para Malinowski, un razonamiento lógico que conduce toda actividad humana.

Establece además, al igual que los evolucionistas, una serie de proposiciones fundamentales relativas a la diversidad entre los hombres. La primera de ellas considera la diversidad como un hecho empíricamente constatable. Y este hecho expresa la heterogeneidad de modalidades culturales que puede asumir la vida humana. Pero esta heterogeneidad implica que la cultura no es una sola como para el evolucionismo sino que supone la multiplicidad y variedad de formas institucionales de respuesta concreta a necesidades humanas universales. Si bien podemos hablar de la universalidad de las funciones (necesidad a satisfacer por medio de actividades) y de los principios generales de

organización institucional (presencia universal de los tres aparatos componentes de la cultura), la forma concreta, la sustancia que reviste la respuesta institucional (cultural) de satisfacción es diversa, múltiple y variada.

Así, ya no se habla de la Cultura, sino de culturas, en tanto expresiones particulares y singulares del quehacer humano. Y estas culturas:

- no representan un grado, un nivel de acumulación y de invento, sino una totalidad compleja, ordenada e indisociable de elementos, dentro de la cual cada uno de estos elementos define su función y su eficacia. He aquí la noción de incrustación: toda actividad, todo fenómeno humano existe incorporado, incrustado en la totalidad que constituye la cultura.
- contemporáneas, distintas de Occidente, no testimonian un tiempo pasado de la Humanidad, sino su presente. La sincronía se impone a la retrospección en el análisis cultural. Así como la otredad viva no representa la supervivencia de un fenómeno pasado, la presencia de costumbres u otros elementos de la conducta humana que no parezcan compatibles con la realidad cultural en la cual están integrados, no reflejan la supervivencia de un rasgo de otro tiempo, un "peso muerto", sino una presencia que cumple con una función. Es, por tanto, una realidad viva.

Para Malinowski, la diversidad no implica una sucesión temporal, ni tampoco un ordenamiento causal entre culturas. Ninguna cultura es causa o efecto de otra; se vinculan entre sí en función de ser cada una de ellas la manifestación concreta y singular de la satisfacción de necesidades humanas universales y de principios de organización, igualmente universales. La ausencia de un ordenamiento temporal y causal de las culturas supone que cada una de ellas se explica a sí misma en la complejidad y singularidad de su ordenamiento funcional.

Si existe gradación entre las culturas es cualitativa y no cuantitativa, y refiere a la especialización o no de las instituciones. Malinowski usará el término "simple" para referirse, en términos comparativos, a culturas con instituciones generalizadas (multifuncionalidad/incrustación); por el contrario, especialización y desincrustación devienen condiciones de complejidad cultural.

Mecanismos de construcción de la diversidad

Malinowski fue uno de los primeros antropólogos en producir el pasaje del *sin* como mecanismo cognitivo al *con* a fin de argumentar contra posiciones de su época. El mundo Ajeno es un mundo *con*. En el caso del análisis por la diversidad, el mundo primitivo es un mundo *con* y no *sin* aquellas atribuciones indudables del Nosotros. Se trata de un mundo con economía, con política, con arte, etc., así como también, con complejidad, con organización, con historia y con racionalidad. Así, por ejemplo, el autor no se cansa de realizar afirmaciones como las siguientes:

> *La religión o la magia, el mantenimiento de la ley o los sistemas de conocimiento y la mitología se presentan con tan constante regularidad en todas las culturas que puede concluirse que también son el resultado de profundas necesidades o imperativos (1975:96).*

> *El emparejamiento, es decir, el sistema de hacer la corte, el amor y la selección de consortes está tradicionalmente determinado en todas las sociedades humanas por un cuerpo de costumbres culturales que prevalecen en cada comunidad (1975: 97).*

> *La magia cambia en la forma; varía de fundamento; pero existe en todas partes (1975: 110).*

La universalización de las atribuciones del Nosotros (el *con*) se complementa con las particularidades que asumen estas atribuciones en el mundo primitivo, un mundo *con* economía, *con* política, etcétera, pero donde éstas se presentan de "otra forma". Esto significa que, si bien la economía como prototípica del Nosotros (intercambio de mercado) o la política bajo su fenómeno Estado están ausentes, podemos descubrir su presencia en torno al sentido (su función) que estas categorías asumen en nuestra sociedad. Para Malinowski el sentido implica la finalidad. Así, el sentido de la economía es la subsistencia, el de la política es el orden, la cohesión, etc. De esta forma el autor extiende las categorías propias del Nosotros y, al hacerlo, las transforma descubriendo detrás del fenómeno su sentido. En el mundo ajeno existen los mismos sentidos (funciones) pero diferentes formas institucionales. La otredad no es la negación de la propia humanidad. Pero este *con*, a diferencia de aquel que hablamos a propósito de la diferencia, no supone gradaciones de más o menos en la posesión de atributos que van desde la indiferenciación entendida como caos, a lo diferenciado entendido como orden y claridad. El *con* en Malinowski implica hallar en el mundo ajeno el sentido de las categorías de nuestra sociedad.

La extensión del propio universo clasificatorio al mundo primitivo tiene otra implicancia. En el mundo del antropólogo la economía, la política, etc., aparecen como categorías que poseen cierta especificidad autónoma. En el

Nosotros esto da cuenta de la especificidad de las instituciones. En el mundo primitivo, esta separación se debilita en favor de la presencia de funciones e instituciones menos especializadas y diferenciadas. Por ejemplo, los imperativos instrumentales no constituyen instituciones en sí, sino que son función de otras instituciones[4]. La lógica de funcionamiento y la forma de estos imperativos dependen de la lógica integradora de la sociedad. Lo que para el evolucionismo es confuso para Malinowski es extraño. La oposición de la indiferenciación-diferenciación no es sinónimo de desorden, de oscuridad; por el contrario, supone la presencia de un orden distinto.

Sintetizando, podemos decir que a diferencia del evolucionista que viaja a la otredad retrocediendo en el tiempo y despojando atributos propios del Nosotros (mecanismo del *con* al *sin*), Malinowski viaja siempre en la contemporaneidad de su tiempo y "llena" el mundo del Otro con atribuciones del Nosotros. La operación de llenar se corresponde con el primer mecanismo de construcción de la otredad por la diversidad: el *con*, la presencia. Pero llenar, hallar presencias significa universalizar necesidades, funciones, principios institucionales y razonamiento lógico; pero de ninguna manera implica la identidad de las formas que asumen concretamente estas atribuciones. En este sentido, se trata de presencias heterogéneas en sus modalidades. El *con pero distinto* sería el segundo mecanismo de construcción. Las presencias no son más adquisiciones de la otredad en su camino hacia el Nosotros, sino que son parte constitutiva de ella, están organizadas e integradas en una totalidad funcional y significativa aunque revistan un contenido y ordenamiento distinto, singular. Por último, podemos decir que este ordenamiento distinto y singular que evidencia la otredad en relación al Nosotros tiene un rasgo común que atraviesa las distintas expresiones de los otros. Este rasgo es la incrustación y la no especialización (o especialización menor) de las instituciones en comparación con la diferenciación/especialización que caracteriza instituciones y funciones en el Nosotros del antropólogo.

La relación Nosotros-Otros en la construcción por la diversidad se aparta de un discurso temporal y acumulativo de atribuciones culturales. El Nosotros se relativiza, expresa un orden posible de experiencia. Relativizar significa aquí el abandono de la condición de parámetro (de medida de cultura) que reviste el Nosotros en la Teoría Evolucionista. Pero el Nosotros no desaparece, sino que ahora se presenta como referente, como lugar desde donde se mira y se llena al Otro. Por eso el Nosotros se particulariza en la modalidad concreta de sus instituciones y de sus relaciones, pero también, se universaliza en torno a necesidades y funciones.

La versión estructuralista

A diferencia de Malinowski, Lévi-Strauss[5] se mostró más interesado en trabajar sobre los elementos comunes que en realizar una descripción detallada de una cultura en particular. Y esta, tal vez sea una de las razones por las cuales ha vuelto permanentemente a las preguntas que se hacían los evolucionistas. De las tres preguntas originarias del evolucionismo, Lévi-Strauss acepta la primera y la segunda (¿qué es el hombre?, ¿por qué las culturas difieren entre sí?) pero modifica la tercera (¿cuál fue su origen?) porque para él la pregunta por el origen no tiene una base científica sino ideológica. La sustituye entonces por una más amplia: ¿cómo el hombre llegó a ser hombre? Pero aunque dos de las preguntas sean las mismas las respuestas son diametralmente opuestas.

Para responder qué es el hombre y cómo llegó a ser tal, Lévi-Strauss recurre a la distinción entre *naturaleza* y *cultura*. Para contestar por qué las culturas difieren entre sí, recurre a la noción de *diversidad cultural*.

La distinción naturaleza-cultura

El punto de partida del análisis de Lévi-Strauss es un desacuerdo con los evolucionistas. Para éstos la diferencia entre naturaleza y cultura tenía una significación histórica y buscaban los fundamentos de esa distinción en pruebas empíricas que mostraran el momento en que se

4 Malinowski escribe que en la sociedad primitiva "la ley y sus sanciones raramente están personificadas en instituciones especiales [...] Pero aunque no estén contenidas en un cuerpo específico de reglas codificadas ni tampoco desempeñadas por grupos especialmente organizados de personas, las sanciones de la ley primitiva funcionan sin embargo de forma concreta y desarrollan rasgos concretos en las instituciones a que pertenecen" (1975: 106).

5 La posición teórica del autor se conoce como estructuralismo. Y al igual que pasó con el funcionalismo, puede ser considerado una teoría y un método de análisis utilizado por las ciencias sociales principalmente en la década del '60. En su estructuralismo Lévi-Strauss retomó las ideas que Saussure aplicó al lenguaje y los desarrollos posteriores propuestos por Trouberkoy y Jackobson y los volcó en el análisis antropológico; esto le permitió redefinir la antropología como una parte de la semiología: "Nadie, a mi parecer, ha estado más cerca de definirla [...] cuando, al presentar la lingüística como una parte de una ciencia todavía por nacer, reserva para ésta el nombre *semiología*, y le atribuye por objeto de estudio la vida de los signos en el seno de la vida social. Él mismo, por lo demás, ¿no preveía nuestra adhesión cuando, en dicha ocasión, comparaba el lenguaje a la escritura, al alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólicos, a las formas de cortesía a las señales militares, etc.? Nadie discutirá que la antropología cuenta dentro de su campo propio cuando menos algunos de esos sistemas de signos, a los que se añaden otros muchos: lenguajes míticos, signos orales y gestuales de que se compone el ritual, reglas matrimoniales, sistemas de parentesco, leyes consuetudinarias, ciertas modalidades de intercambios económicos. Concebimos pues la antropología como el ocupante de buena fe de ese dominio de la semiología que la lingüística no ha reivindicado como suyo" (1979:14-15).

produjo la separación entre ambas. Para el autor es inútil buscar pruebas empíricas ya que es imposible pensar una fase de la evolución de la humanidad (el hombre como género) en la cual no se hayan desarrollado formas de actividad que sean parte integrante de la cultura. No obstante, considera que "a falta de significación histórica aceptable, la distinción tiene un valor lógico, un uso metodológico".

Lévi-Strauss, responde a ¿qué es el hombre? reconociendo que éste es un ser biológico y un ser social-cultural[6], es decir, retoma la dualidad planteada por los evolucionistas. Tanto a un nivel individual (el hombre), como a un nivel genérico (la humanidad). En ambos niveles, reconoce los problemas que existen para responder a ¿qué es natural y qué es social en el hombre?

A un nivel individual, la pregunta es ¿cómo reconocemos que la respuesta del hombre-individuo frente a una situación es cultural o es natural? ¿Cuándo responde con su naturaleza y cuándo con su cultura? Lévi-Strauss dirá que "en la mayoría de los casos ni siquiera se distinguen bien las causas, y la respuesta del sujeto constituye una verdadera integración de las fuentes biológicas y sociales (culturales) de su comportamiento". Plantea, a su vez, que se podría encontrar esa distinción con el aislamiento de un recién nacido, y que hubo casos donde el "azar" dio esa oportunidad con los casos de "niños salvajes". Pero la única consecuencia válida que se sacó de esas experiencias es que el hombre, siendo el único animal que se domesticó a sí mismo, no puede volver a un estado natural (como un animal doméstico) porque no existe comportamiento natural de la especie al cual el individuo aislado pueda volver por regresión. Concluye, por lo tanto, que la distinción entre naturaleza y cultura no puede estar presente a nivel de los individuos.

A nivel de la especie, la distinción parece que puede despejarse a partir de la comparación con otras especies, comparando el comportamiento humano con el comportamiento animal. Hubo intentos de este tipo de búsqueda. Algunos buscaron la respuesta en los niveles superiores de la vida animal (confrontando especies), intentando encontrar signos precursores de la cultura en el comportamiento de otras especies. Así, se han analizado a los insectos, aquellos que viven en "sociedad" pero, para Lévi-Strauss, a esas "sociedades" les falta un esbozo del "modelo cultural universal", es decir, lenguaje, herramientas, instituciones sociales, sistemas de valores. También se han realizado experiencias con monos antropoides pero ha sido imposible extraer conclusiones generales a partir de la experiencia ya que en estos animales "donde no actúa el instinto hay un vacío, no se puede establecer una norma a un nuevo nivel". En consecuencia, para Lévi-Strauss, se cae en un círculo vicioso al buscar en la naturaleza el origen de las reglas institucionales "que suponen –aún más: que ya son– la cultura y cuya instauración en un grupo depende ya del lenguaje"[7].

Pero al no encontrar en el comportamiento de los animales ninguna norma, Lévi-Strauss considera que hay que partir justamente de ese punto, de *la ausencia de reglas/normas a nivel del comportamiento natural*, para comprender la distinción entre la naturaleza y la cultura. Así, plantea que la ausencia de reglas en la naturaleza es el criterio más seguro para establecer la distinción entre un proceso natural y un proceso cultural. Si la "ausencia" es un criterio negativo en la naturaleza, por oposición es un criterio positivo en la cultura. En los comportamientos "sustraídos a las determinaciones instintivas" la regla aparece como un criterio positivo. Así:

- en toda parte donde se presenta la regla sabemos con certeza que estamos en el estadio de la cultura;
- simétricamente, lo universal es el criterio de la naturaleza porque "lo constante en el hombre escapa al dominio de las costumbres, de las técnicas y de las instituciones por lo que los grupos se distinguen y se oponen".

Su conclusión es que la constancia y la regularidad existen tanto en la naturaleza como en la cultura, pero mientras que en la naturaleza la constancia es dominio de la herencia biológica, en la cultura la constancia es el dominio de la tradición. Así, todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a reglas pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular. Si ordenamos estas oposiciones, tenemos el siguiente cuadro que sintetiza las características principales de cada estado:

6 El tema naturaleza-cultura está tratado intensamente en los tres primeros capítulos de *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires, Paidós, 1969. Es necesario aclarar que Lévi-Strauss escribió este libro en 1947, pero veinte años después, cuando se reedita nuevamente, el autor aclara en el Prefacio que ha modificado su forma de pensar y que algunos puntos respecto a la distinción entre naturaleza y cultura deberían ser modificados a la luz de los nuevos descubrimientos (principalmente respecto a las investigaciones con especies animales y a la forma que trató la universalidad de la prohibición del incesto). Un elemento que se permite introducir en la segunda edición es la nota 1 del Capítulo I; en el texto distingue un estado de naturaleza y un estado de sociedad y en la nota aclara: "Hoy diríamos mejor: estado de naturaleza y estado de cultura."

7 Esta es una clara alusión al pensamiento evolucionista que, como vimos en el primer capítulo, planteaba que "Nadie negará que [...] las causas naturales y concretas determinan en gran medida la acción humana".

Cuadro I

Naturaleza	*Cultura*
universal	*particular*
espontaneidad	reglas
constante	*relativo*
herencia	*tradición*

La segunda pregunta es: ¿cómo el hombre llegó a ser hombre? ¿Cómo se dio el pasaje entre un estado y otro? En clara referencia a la visión del evolucionismo, Lévi-Strauss plantea que entre un estado y otro no hay continuidad sino una relación de oposición. Pero también a diferencia de Malinowski, Lévi-Strauss considera que la "cultura no está yuxtapuesta o superpuesta a la vida biológica". Su hipótesis es que "la cultura sustituye, utiliza y transforma a la naturaleza, para realizar una síntesis de un nuevo orden". Pero ¿cómo prueba esta hipótesis? A través de un razonamiento lógico.

Para comprobar que esto es así, que la cultura es una ruptura con la naturaleza y que la primera transforma a la segunda, Lévi-Strauss busca un elemento que reúna las dos características principales de cada estado: la *universalidad* de la naturaleza y la *regla* en la cultura. Encuentra que "la prohibición del incesto", cumple con la condición porque es la única regla con carácter universal. La prohibición del incesto posee la universalidad de los instintos y el carácter coercitivo de las leyes y de las instituciones. De esta forma, Lévi-Strauss considera que en la prohibición puede encontrar el modo en que se cumple el paso de la naturaleza a la cultura.

¿Por qué es una regla? Lévi-Strauss sostiene que la prohibición del incesto es una regla que puede ser definida como "un complejo de creencias, costumbres, estipulaciones e instituciones que prohíben el matrimonio entre parientes cercanos". En tanto regla, la prohibición no se expresa en función de los parientes reales, sino que apunta a individuos que se dirigen entre sí mediante ciertos términos, y es la relación social la que cumple una función determinante más allá del lazo biológico.

¿Por qué es universal? Para Lévi-Strauss la prohibición del incesto es universal porque no hay grupos humanos conocidos que no prohíban el incesto, más concretamente no hay ninguna cultura, sociedad o grupo humano que autorice el matrimonio entre todos los parientes: sólo lo permiten con algunos. En las sociedades que autorizan las uniones entre parientes cercanos, éstas sólo tienen, en general, un carácter ritual (como entre los Incas) o son un privilegio de una categoría social (como en el antiguo Egipto)[8]. Pero, además, su universalidad, es decir, su "naturalidad" radica también en su carácter ya que es una regla social y presocial (natural) por el tipo de relaciones a las que se impone: la vida sexual o las relaciones entre sexos. La vida sexual es:

- "un desborde de la cultura en la naturaleza" porque, incluso a nivel de los animales, implica la "diferencia", la distinción entre sexos;
- "un indicio de vida social en la naturaleza" porque de todas las "necesidades", la de la reproducción implica la relación necesaria entre dos individuos y, al mismo tiempo, si no se satisface no solo perece el individuo sino la especie.

¿Por qué no tiene un origen natural? Si bien ninguna teoría había discutido el hecho de que la prohibición era una regla y, por lo tanto, era cultural, la ambigüedad que presenta –ser una regla universal– ha llevado a que muchos teóricos redujesen su origen al orden natural. Lévi-Strauss rebate tres tipos de explicaciones.

La primera explicación que refuta es aquella que, intentando mantener el doble carácter de la prohibición, busca el origen en lo natural y cultural. Esta explicación sostiene que la regla es un producto de la reflexión cultural sobre un fenómeno natural: los hombres reflexionando sobre las consecuencias de casarse entre parientes ("tara de la descendencia") impusieron la regla[9]. Lévi-Strauss sostiene que desde el fin del paleolítico el hombre realiza prácticas "endogámicas" de reproducción para perfeccionar algunas especies animales y vegetales, en consecuencia se pregunta: "¿cómo es posible, entonces, explicar que en el dominio de las relaciones humanas llegue a conclusiones opuestas a las que su experiencia verificaba todos

8 Lévi-Strauss sostiene que "No necesita demostrarse que la prohibición del incesto constituye una regla; bastará recordar que la prohibición del matrimonio entre parientes cercanos puede tener un campo de aplicación variable según el modo en que cada grupo define lo que entiende por pariente próximo; sin embargo esta prohibición sancionada por penalidades sin duda variables [...] siempre está presente en cualquier grupo social [...] Cuando se hace referencia a las tres excepciones clásicas: Egipto, Perú, Hawai, [...] no debe perderse de vista que estos sistemas son excepciones sólo en relación con el nuestro en la medida en que la prohibición abarca allí un dominio más restringido que en nuestro caso. Sin embargo, la noción de excepción es totalmente relativa y su extensión sería muy diferente para un australiano, un thonga o un esquimal. La cuestión no es, pues, saber si existen grupos que permiten matrimonios que otros excluyen, sino más bien si hay grupos en los que no se prohíbe tipo alguno de matrimonio" (1969:42).

9 Esta explicación Leví-Strauss se la atribuye a Morgan y a otro evolucionista, H. Maine. Pero también a la "creencia popular" vigente en muchas sociedades, incluso la nuestra.

los días en el dominio animal o vegetal y de las que dependía su bienestar? [...] ¿cómo comprender que se haya detenido en las prohibiciones y no haya pasado a las prescripciones, cuyo resultado experimental -por lo menos en ciertos casos- hubiese mostrado efectos benéficos?" (1969:47).

El segundo tipo de explicación que Lévi-Strauss rebate, es la que elimina uno de los términos de la antinomia, el cultural, y la regla es considerada un reflejo de tendencias naturales (fisiológicas o psicológicas congénitas); esas tendencias son el "horror natural" o la "repugnancia" al incesto derivados del lazo de sangre que une a las partes, por lo tanto, la prohibición es una respuesta a la "voz de la sangre". Las explicaciones, en este caso, se basan en que la prohibición no es más que la proyección o el reflejo, sobre el plano cultural, de sentimientos o tendencias para cuya explicación sólo es necesario considerar la naturaleza del hombre, sea esta de origen biológico o psicológico. Para Lévi-Strauss, "está perfectamente establecido que el supuesto horror al incesto no puede derivarse de una fuente instintiva, puesto que para que se manifieste es preciso suponer un conocimiento previo o establecido posteriormente de la relación de parentesco entre los culpables [...] pero nada más sospechoso que esta supuesta repugnancia instintiva, ya que el incesto, si bien prohibido por la ley y las costumbres, existe y, sin duda, es más frecuente que lo que deja suponer la convención colectiva de silenciarlo"; justamente el psicoanálisis descubrió lo inverso, el "fenómeno universal no es la repulsión frente a las relaciones incestuosas sino, por el contrario, su búsqueda."[10].

El tercer tipo de explicaciones que rebate también elimina una de las partes de la antinomia, en este caso, la natural. Para esta explicación la regla obedece a un orden social y el hecho de que se exprese en términos biológicos es solo un accidente. El origen de la prohibición del incesto está en un conjunto más amplio de reglas, denominadas de "exogamia": "En muchas sociedades la regla de exogamia prohibe el matrimonio entre categorías sociales que incluyen parientes próximos pero, junto con ellos, incluye un número considerable de individuos entre los que no es posible establecer relación de consanguinidad". Lévi-Strauss sostiene que los partidarios de este tipo de explicación se distinguen en dos grupos: aquellos que sólo se limitaron a proponer como posibilidad que la regla de la prohibición del incesto deriva de las reglas de exogamia y aquellos que, afirmando categóricamente esa derivación, intentaron probarla como fue el caso de Durkheim. La explicación de Durkheim, aunque parece ser la más compleja apela, sin embargo, a un "vicio" evolucionista, a la noción de supervivencia. Así, para este autor, la prohibición del incesto no sería más que el vestigio, la supervivencia de un conjunto de creencias que en algún momento fueron comunes a toda la humanidad.

Según Lévi-Strauss estas tres perspectivas condujeron a callejones sin salida o a contradicciones y, de mantenerlas, se corre el riesgo de "pedirle a las ciencias naturales la explicación de la existencia de una regla sancionada por la autoridad de los hombres" (1969:58)[11]. Reconoce al mismo tiempo que la dificultad para comprender la regla radica en su ambigüedad, en ser una regla cultural y social al mismo tiempo:

> *La relación entre la existencia biológica y la existencia social del hombre nos llevó a plantear el problema del incesto y comprobamos enseguida que la prohibición no corresponde con exactitud ni a uno ni a otra. En este trabajo nos proponemos proporcionar la solución de esta anomalía al mostrar que la prohibición del incesto constituye precisamente el vínculo de unión entre una y otra. (...) Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura (1969:59).*

Ahora bien, ¿cómo demuestra que con la prohibición del incesto se cumple el paso de la naturaleza a la cultura[12] y que en el momento en que se establece la regla se modi-

10 Además, otros pueblos confirman esta visión; Lévi-Strauss menciona el proverbio azande: "el deseo de mujer comienza con el deseo de la hermana" (1969:50-51).

11 El problema no consiste en buscar explicaciones de la modalidad que tomó la institución en tal o cual sociedad sino en preguntarse "qué causas profundas y omnipresentes hacen que, en todas las sociedades y en todas las épocas, exista una reglamentación de las relaciones entre sexos. Querer proceder de otra forma sería cometer el mismo error que el lingüista que creería agotar, por la historia del vocabulario, el conjunto de las leyes fonéticas o morfológicas que presiden el desarrollo de la lengua" (1969:57).

12 En *La mirada distante*, lévi-Strauss sostiene que para analizar la noción de prohibición del incesto se inspiró en la función asignada al fonema por lingüistas: "Como el fonema medio, sin significación propia para formar significaciones, la prohibición del incesto debía manifestárseme como la bisagra entre dos ámbitos. De esta forma, la articulación del sonido y el sentido respondía, en otro plano, la de la naturaleza y la cultura. Y, del mismo modo que el fonema como forma se da en todas las lenguas en calidad de medio universal por el que se instaura la comunicación lingüística, la prohibición del incesto, universalmente presente si nos atenemos a su expresión negativa, constituye asimismo una forma vacía pero indispensable para que se haga a la vez posible y necesaria la articulación de los grupos biológicos en una red de intercambio que los ponga en comunicación. Por último, la significación de las reglas de alianza, imposibles de comprender cuando se las estudia separadamente, sólo puede surgir oponiendo unas a otras, de la misma manera que la individualidad del fonema no reside en su individualidad fónica, sino en las relaciones de oposición y negativas que los fonemas ofrecen entre sí" (1984:166-167).

fica enormemente la situación anterior, se crea un nuevo orden? Recurre a la constatación que le permitió definir la cultura: **la ausencia de reglas en el ámbito de la naturaleza** y deduce que la cultura aprovecha esa ausencia en la naturaleza para introducirse. Para mostrar cómo la cultura se introduce en los ámbitos en los cuales la naturaleza no regula, no determina, recurre a la combinación de dos pares de oposiciones: naturaleza/cultura y filiación/alianza [13].

Cuadro II.

	Naturaleza	Cultura
Filiación	(1)	(4)
Alianza	(2)	(3)

La relación naturaleza-filiación *(1)* –la relación entre padres e hijos– implica que los genes de los padres marcan los de los hijos (como sean los padres, serán los hijos). En este nivel la cultura no puede hacer nada porque, de alguna manera, la naturaleza determina fuertemente la filiación. En la filiación la naturaleza aparece determinando la relación.

En la relación naturaleza-alianza *(2)* no ocurre lo mismo. En la naturaleza la relación entre hombre y mujer no está individualmente determinada, sólo requiere un macho y una hembra de la misma especie. Es decir que la naturaleza a nivel de la alianza no dice nada, no determina, dejando un espacio vacío. Este "espacio vacío", esta ausencia, da pie para que la cultura actúe sobre él.

En la relación cultura-alianza *(3)* la cultura, aprovechando la indeterminación de la naturaleza respecto a la alianza, introduce una determinación, una distinción que no estaba en la naturaleza. Impone un "no" que indica "esto no es una hembra" y transforma esa hembra en una relación "desconocida" en la naturaleza: la hermana. Al introducir una relación, la de consanguinidad, que no está en la naturaleza, la cultura conforma un nuevo orden, un nuevo nivel de organización.

En la relación cultura-filiación *(4):* al introducir ese "**no**" a nivel de la alianza, la cultura incide sobre la filiación ya que, socialmente, ahora puede indicar quién puede ser un padre o una madre y quién no. Al introducir una nueva relación, la cultura actúa/transforma los ámbitos que estaban determinados por la naturaleza. Así, la prohibición de casarse dentro de su grupo obliga a los hombres a buscar mujeres fuera de él, de tal forma que las "familias" pueden casarse entre sí pero no dentro de sí:

> *Lo cierto es que nunca se insistirá lo suficiente en el hecho de que si la organización social tuvo un principio, éste sólo pudo haber consistido en la prohibición del incesto; esto se explica por el hecho de que, como hemos mostrado, la prohibición del incesto no es más que una suerte de remodelamiento de las condiciones biológicas del apareamiento y de la procreación (que no conocen reglas, como puede verse observando la vida animal) que las compele a perpetuarse únicamente en un marco artificial de tabúes y obligaciones. Es allí, y sólo allí, que hallamos un pasaje de la naturaleza a la cultura, de la vida animal a la vida humana, y que podemos comprender la verdadera esencia de su articulación (1976:36-37).*

Sobre este razonamiento podemos hacer algunas deducciones. Para Lévi-Strauss, la "esencia" de la articulación se ha sintetizado en la oposición fundamental entre naturaleza y cultura, de tal modo que la cultura ya no es, como para Malinowski, una segunda naturaleza sino conforma un nivel nuevo y diferente de organización. De tal forma que con este razonamiento Lévi-Strauss vuelve a la idea de cultura con mayúsculas, es decir, la Cultura como distintiva de la condición humana.

Y si bien su punto de partida para definir las características de la Cultura fue la ruptura y oposición con la naturaleza, al introducir la prohibición con características de ambas, y afirmar que esta prohibición es "la Cultura", transforma a ésta en una mediación, en un elemento mediador, aunque transformador, entre la naturaleza y algo más. Ese algo más, la sociedad, la historia, es el que va a dar sentido a ese "no". La introducción del "no" ("esta no es una hembra") implica simplemente que se está marcando una distinción pero no indica la forma que va a adquirir esa distinción. Ese "no" se va a definir o aplicar de modo distinto en las distintas sociedades. Algunas transformaran ese "no" en "hermanas", otras en "madres", otras en "primas" o en cualquier otra forma y ésa ya es una determinación que, en términos de Lévi-Strauss, no compete a la Cultura sino a la sociedad, a las culturas.

La pregunta que se impone es ¿por qué algunas culturas "prohíben" el casamiento con algunos parientes y con otros no? El mismo Lévi-Strauss, reconoce que esa sería una pregunta pertinente:

13 Es necesario aclarar estos términos. A nivel de parentesco existen tres tipos de relaciones denominadas: filiación, alianza y consanguinidad. La relación de *filiación* es la relación de descendencia ejemplificada en la relación entre padres (Pa) e hijos (Hi); la relación de *alianza* es la relación entre sexos ejemplificada en la relación matrimonial (Esa-Eso) y la relación de *consanguinidad* es relación entre hermanos (Hno-Hna).

La naturaleza impone la alianza sin determinarla y la cultura sólo la recibe para definir enseguida sus modalidades. Se resuelve así la aparente contradicción entre el carácter de regla de la prohibición y su universalidad. Esta última expresa sólo el hecho de que la cultura, siempre y en todas partes, llenó esta forma vacía, así como un manantial llena en primer lugar las depresiones que rodean su origen. Por el momento contentémonos con esta comprobación, que la llenó de ese contenido que es la Regla, sustancia a la vez permanente y general de la cultura, sin plantearnos aún la pregunta de por qué esta regla presenta el carácter general de prohibir ciertos grados de parentesco y por qué este carácter general aparece tan curiosamente diversificado (1969:68).

La diversidad

La noción de diversidad aparece en la obra de Lévi-Strauss relacionada con la unidad. En el párrafo anterior menciona esa unidad, la cultura, como una "sustancia a la vez permanente y general" pero ese carácter general aparece "curiosamente *diversificado*". Así, la diversidad parece unida a la diversificación. Pero será en dos textos posteriores[14] donde el autor expondrá en detalle los elementos básicos de la diversidad.

Si analizamos esos textos teniendo presente lo que hemos afirmado sobre las otras dos teorías, el evolucionismo y el funcionalismo, Lévi-Strauss tiene respecto a ellas una posición crítica. Por ejemplo en "Raza y Cultura" afirma respecto al funcionalismo lo siguiente:

Durante cerca de medio siglo, el relativismo cultural y la separación perjudicial que implica entre el orden de la naturaleza y de la cultura han contado casi con el valor de un dogma, si bien éste se ha visto progresivamente amenazado en varios frentes. En principio desde dentro, en virtud de las excesivas simplificaciones imputables a la llamada escuela funcional que, principalmente con Malinowski, llegó a subestimar las diferencias entre culturas, yendo hasta reducir la diversidad de costumbres, creencias e instituciones a otros tantos medios equivalentes para satisfacer las necesidades más elementales de la especie, de manera que se ha podido decir que, dentro de semejante concepción, la cultura no es más que una inmensa metáfora de la reproducción y de la digestión [...] (1984:46).

Pero su crítica respecto al evolucionismo parece ser aún más profunda. Por ejemplo, en "Raza e Historia" sostiene que:

Por diferentes y a veces estrambóticas que puedan ser, todas estas especulaciones se reducen de hecho a una sola receta, que sin duda la expresión falso evolucionismo es la más apta para caracterizar. ¿En qué consiste? Muy exactamente, se trata de una tentativa de suprimir la diversidad de las culturas sin dejar de fingir que se la reconoce plenamente (1979:310).

El tratamiento que realiza de las dos teorías es distinto: su razonamiento se desarrolla de modo paralelo al funcionalista, en cambio critica, pero al mismo tiempo recupera, las ideas evolucionistas en un nuevo marco teórico, en una nueva mirada.

Su punto de partida es aceptar, al igual que el funcionalismo y el evolucionismo, la Unidad Psicobiológica del Hombre (UPB), es decir, que todas las culturas tienen todo lo necesario para funcionar y que son equivalentes entre sí. La especie humana no sólo tiene semejanzas atribuibles a la unidad física, a las necesidades comunes o a un origen común. Las semejanzas pueden explicarse también por el contacto entre culturas aunque podamos encontrar culturas "cercanas" entre sí que diferencien de manera extrema. Es decir que para Lévi-Strauss, las semejanzas pueden tener cualquiera de esas causas pero esas mismas causas pueden ser también causas de las diferencias. Pero Lévi-Strauss se distingue de los otros autores en que desplaza el eje de la preocupación: pasa de la relación semejanza/diversidad o semejanza/diferencia a la relación entre unidad de la especie/diversidad de culturas y la unidad de la especie no es sólo física sino presenta una unidad cultural. La regla de la prohibición del incesto ejemplifica esta relación entre unidad/diversidad: la regla es una operación lógica (una negación) que es universal e instaura la Cultura pero, en tanto tal, se manifiesta histórica y fácticamente en una diversidad de modos particulares. Cada una de las culturas reformuló esa operación lógica a partir de una serie de transformaciones[15].

Así pues, Lévi-Strauss define de manera contundente la diversidad como un hecho empírico, "natural". Pero esa diversidad no está unida por ninguna relación de

14 "Raza e Historia", en C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural II.* México, Siglo XXI, 1979 y "Raza y Cultura", en C. Lévi-Strauss, *La Mirada Distante,* Barcelona, Argos Vergara, 1984.

15 Por eso el trabajo del antropólogo consiste en un viaje inverso al que ocurrió en los hechos. A nivel de los hechos, las cosas ocurrieron de lo general y común a lo particular y diverso. A nivel del trabajo antropológico se va de lo particular y lo diverso a lo general y común: la estructura. Lévi-Strauss ejemplifica este trabajo del antropólogo por referencia a los lingüistas: "ellos saben que las gramáticas de las lenguas del mundo tienen propiedades comunes, y en un plazo más o menos largo, esperan conseguir algunos universales del lenguaje. Pero al mismo tiempo son conscientes de que el sistema lógico formado por tales universales será más pobre que cualquier gramática particular, y que jamás podrá sustituirla. Los lingüistas saben

causa-efecto, la cual existe, en el plano biológico, entre ciertos aspectos observables de los grupos humanos:

> *Así que cuando hablamos, en este estudio, de la contribución de las razas humanas a la civilización, no queremos decir que las aportaciones culturales de Asia o de Europa, de África o de América obtengan una originalidad cualquiera del hecho de que estos continentes estén, a grandes rasgos, poblados por habitantes de cepas raciales diferentes. Si esta originalidad existe –y la cosa no es dudosa– atañe a circunstancias geográficas, históricas y sociológicas, no a aptitudes distintas vinculadas a la constitución anatómica o fisiológica de los negros, los amarillos o los blancos (1979:305).*

La diversidad cultural y la diversidad racial se distinguen, en principio, por su número, cantidad: hay más culturas que razas humanas. Y se distinguen también por el interés que presentan a la ciencia: mientras que el interés por la diversidad entre razas, se reduce a su origen histórico y a su distribución en el espacio, el interés por la diversidad de culturas "plantea numerosos problemas, pues es posible preguntarse si constituye para la humanidad una ventaja o un inconveniente" y este interrogante se subdivide, a su vez, en otras preguntas y problemas.

El primer paso para resolver estas preguntas es el de constatar la diversidad cultural (¿a qué nos referimos cuando hablamos de diversidad cultural?). Para Lévi-Strauss es un "hecho", un fenómeno, algo que no ofrece dudas y que conforma la vida de la humanidad. Si hay algo cierto es que la humanidad se desenvuelve a través de "modos extraordinariamente diversificados de sociedades y civilizaciones" y que esa diversidad "atañe a circunstancias geográficas, históricas y sociológicas". Por lo tanto, la diversidad cultural no debe ser concebida como un hecho estático, porque, como se puede constatar, las culturas y las sociedades no difieren entre ellas de la misma manera ni en el mismo plano. Los modos en que las culturas y las sociedades difieren entre sí varían de acuerdo al tiempo y el espacio. Encontramos culturas diferentes en distintos espacios en un mismo tiempo (contemporáneas) como también encontramos indicios de culturas distintas que han existido en otro tiempo y ahora están desaparecidas (históricas).

También se constata que, la mayoría de las veces, las diferencias no obedecen al aislamiento de las culturas: si difieren o se asemejan es en su relación. En la diversidad o en la distinción entre sociedades operan simultáneamente fuerzas que trabajan en sentido opuesto; algunas tienden a mantener y acentuar los particularismos, otras operan en el sentido de la convergencia y de la afinidad. Así, culturas o sociedades muy cercanas en el espacio pueden presentar diferencias substanciales y otras veces muestran una tendencia opuesta, tienden a parecerse. Lévi-Strauss se pregunta si las sociedades no se definirán, teniendo presentes sus relaciones mutuas por determinado *óptimo de diversidad*, más allá del cual no podrían ir, pero por debajo del cual tampoco podrían descender sin peligro[16].

Y por último, encontramos diversidad en el seno de cada sociedad. Constatamos que hay también diversidad a nivel de los distintos grupos que la conforman producto de un proceso de diversificación interna. Y Lévi-Strauss se pregunta si no será que esta diversificación es mayor en la medida en que la sociedad se torna más voluminosa y más homogénea.

La consecuencia que saca de la revisión de los modos distintos de diversidad que existen, diferencia la mirada de Lévi-Strauss de la de Malinowski: la diversidad es menos función del aislamiento de los grupos que de las relaciones que los unen. Para el primero, la diversidad tiene que verse como un fenómeno natural resultante de las relaciones directas o indirectas entre las sociedades, como resultado de las relaciones mutuas (de oposición, de semejanza, de distinción) entre las sociedades.

Las actitudes de los hombres frente a la diversidad

El segundo paso que realiza Lévi-Strauss, a fin de despejar los problemas que presenta explicar la diversidad cultural, es una revisión de las actitudes que los hombres han tenido históricamente frente a la diversidad, preguntándose cómo éstos han reaccionado frente a este fenómeno. De modo general sostiene que, a pesar de ser un fenómeno natural, rara vez se le ha presentado así a los hombres. Por el contrario, ha habido una tendencia a verla como una "monstruosidad" o un "escándalo". Y analiza tres tipos de actitudes que los hombres han tenido históricamente frente ella.

La actitud más generalizada, que se da a nivel del sentido común y sea quizás la más antigua, es la *etnocéntrica*, la cual "consiste en repudiar pura y simplemente las formas culturales –morales, religiosas, sociales estéticas– que

también que el estudio del lenguaje en general, y el de cada una de las lenguas que han existido o existen aún en el mundo, hablando en rigor, constituye una tarea interminable, y que jamás ningún cuerpo acabado de reglas podrá tratar exhaustivamente todas sus propiedades. Suponiendo que esos universales sean algún día puestos de relieve, se presentarán como estructuras abiertas, en las que siempre se podrá hacer sitio a nuevas definiciones, y completar, desarrollar o rectificar las ya existentes" (1984:128).

16 Este óptimo variará con el número, el alejamiento geográfico y con los medios de comunicación.

están más alejadas de aquellas con las que nos identificamos". Así, cuando nos enfrentamos con algo "inesperado" recurrimos a términos como los de "salvajes", "bárbaros", "no humanos" para calificar lo distinto en el otro. Esta actitud encierra una paradoja ya que es precisamente la que tienen aquellos que los occidentales denominan salvajes o bárbaros. La mayoría de estas sociedades se denominan a sí mismos "nosotros los hombres" y utilizan términos peyorativos (malos, perversos, cobardes, liendres, etc.) para denominar a los extraños, a los "no hombres". Incluso, hay casos que el extraño es visto como un ser sobrenatural. Al respecto Lévi-Strauss cuenta cuáles han sido las actitudes en el encuentro entre el español y el indio americano:

> *En las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones que indagaran si los indígenas tenían o no alma, estos últimos se dedicaban a la inmersión de blancos prisioneros a fin de verificar, merced a una vigilancia prolongada, si su cadáver estaba o no sujeto a la putrefacción (1979: 309).*

Unos y otros tuvieron la misma actitud: negarle la humanidad al otro. Los españoles se preguntaban: ¿son hombres o animales?; los antillanos: ¿son hombres o dioses? La actitud de negarle la humanidad a todo aquel cuyo comportamiento nos parece extraño, es una actitud típica de todos los hombres, occidentales y no occidentales. De tal forma que, con esta actitud, el hombre occidental se iguala con el no occidental, "no se hace sino echar mano de una de sus actitudes típicas. El bárbaro es ante todo el hombre que cree en la barbarie".

Otra actitud, es la que se ha proclamado en los grandes sistemas religiosos (cristianismo, budismo, islamismo), filosóficos (liberalismo, marxismo) y en las grandes declaraciones de los Derechos del Hombre. En todos estos sistemas se proclama la igualdad natural entre todos los hombres, la fraternidad y el respeto mutuo en el cual deben convivir. Es la actitud típica del *relativismo cultural*. Pero esa proclamación de igualdad puede resultar abstracta en los hechos ya que puede descuidar o negar la diversidad (¿igualdad respecto a qué?), al olvidar que el hombre "no realiza su naturaleza en una humanidad abstracta, sino en culturas tradicionales". La igualdad es relativa. Proclamar el respeto por el otro implica conciliar el derecho de cada cultura a ser como es, pero ese modo de ser puede chocar o entrar en contradicción en algunos aspectos con los principios filosóficos o religiosos de esos sistemas (por ejemplo, las prácticas de canibalismo, infanticidio, etc.). El hombre de estos sistemas filosóficos se encuentra "atrapado entre la doble tentación de condenar experiencias que lo hieren afectivamente y de negar diferencias que no comprende intelectualmente".

Y la última actitud que analiza es la de la ciencia que se desprende de la teoría evolucionista y a la que Lévi-Strauss llama "falso evolucionismo". La actitud evolucionista-cultural ha sido la de proclamar la diversidad pero en los hechos, en su teoría, la suprime y la torna aparente ya que trata las diferentes culturas como etapas de un desenvolvimiento único que partiendo del mismo punto debe converger en el mismo fin[17].

Del análisis de las tres actitudes, Lévi-Strauss saca otra conclusión: la diversidad cultural no sólo es variada porque se presenta de diferentes formas, sino que también es variada en función de las distintas actitudes, de las distintas miradas, que han tenido frente a ella los hombres. Con esta conclusión afirma que lo que se ve como diverso dependerá de la posición en la cual se sitúe el que está mirando, el observador. Por lo tanto, la diversidad no es tanto producto de aquello que es diverso (de una cultura, una sociedad, una persona) sino de la ubicación que adopte el que "mira" esa diversidad. Lo relativo no es tal o cual cultura (como afirmaría Malinowski) sino que lo relativo es la "posición" del observador. De esta forma, afirma que toda sociedad puede, "desde su propio punto de vista", distribuir las culturas en –por lo menos– tres categorías:

> *(1) Las que son sus contemporáneas pero residen en otro lugar del globo; (2) las que se han manifestado aproximadamente en el mismo espacio, pero la han precedido en el tiempo; aquellas (3), por último, que han existido a la vez en un tiempo anterior al suyo y en un espacio diferente de aquel donde ella reside (1979: 312).*

Será la crítica a la forma en que el evolucionismo ha dado cuenta de estas tres categorías, la que permitirá a Lévi-Strauss avanzar otro paso en las respuestas que busca y redefinir la noción de progreso.

17 Lévi-Strauss agrega: "Esta definición puede parecer sumaria cuando se tienen en mientes las inmensas conquistas del darwinismo. Pero éste no está en cuestión, pues el evolucionismo biológico y el seudoevolucionismo que aquí consideramos son dos doctrinas bien diferentes. La primera nació como una vasta hipótesis de trabajo, fundada en observaciones en las que la parte dejada a la interpretación es sumamente pequeña. [...] La noción de evolución biológica corresponde a una hipótesis dotada de los más elevados coeficientes de probabilidad que puedan encontrarse en el dominio de las ciencias naturales; en cambio, la noción de evolución social o cultural no aporta, a lo más, sino un procedimiento seductor, pero peligrosamente cómodo, de presentación de los hechos" (1973: 311).

La noción de progreso

Para Lévi-Strauss la teoría evolucionista "cultural" (falso evolucionismo) fue la que intentó dar cuenta de las tres categorías antes mencionadas en un sólo modelo explicativo. La noción que usaron para explicar la diversidad cultural fue la de *progreso*.

Cualquier cosa que se haya dicho sobre las sociedades de la tercera categoría (3) –las "que han existido a la vez en un tiempo anterior al suyo y en un espacio diferente"– carece de validez científica ya que no existen, para Lévi-Strauss, técnicas que puedan dar cuenta del modo de sentir y de pensar de las personas que vivieron en esas sociedades.

Las otras dos categorías de sociedades, en cambio, pueden ser estudiadas sobre bases más serias. De hecho, la primera categoría es el objeto de estudio de la etnología y la segunda de la historia. Pero la teoría evolucionista cometió una serie de errores cuando quiso dar cuenta de las diferencias entre ellas.

Respecto a las sociedades de la primera categoría (1) –"las que son contemporáneas pero residen en otro lugar del globo"–, los evolucionistas cayeron en el error de establecer entre ellas relaciones que equivalen a un orden de sucesión en el tiempo. Lévi-Strauss encuentra dos errores en este razonamiento. El primero es haber tomado la parte por el todo: el hecho de que en algunos aspectos estas sociedades se parezcan no puede concluirse que sean análogas en todos los aspectos. El segundo error es que, de esta forma, se redujeron a las otras culturas a réplicas atrasadas de la civilización occidental. Para tratar a algunas sociedades (la no occidentales) como etapas de desenvolvimiento de otra (la occidental) habría que pensar que a aquellas no les ha pasado el tiempo, que no tenían historia, siendo esa la explicación de por qué no progresaron. El autor aplica aquí la idea de que esas sociedades fueron vistas por los evolucionistas como atrasadas, sin historia, en función del lugar en el cual se ubicaba el observador. Si el observador era un "nosotros" occidental del siglo XIX y cuya sociedad había tenido una historia acumulativa, adquisitiva, que había acumulado invenciones y descubrimientos, vería como "sin historia" o con una historia "estacionaria" a una sociedad que no acumulaba, en la cual las innovaciones eran atesoradas o no había aprovechado de igual manera el tiempo. Estas distinciones que realizaron los evolucionistas obedecían más a una diferencia de enfoques que a las características intrínsecas de la sociedad en cuestión.

Respecto a las sociedades que se pueden clasificar en la segunda categoría (2) –"las que se han manifestado aproximadamente en el mismo espacio pero lo han precedido en el tiempo"–, el evolucionismo ha tomado a las sociedades que antecedieron en el tiempo a Occidente en un orden de evolución y progreso que llevó a considerar a algunas como superiores y otras inferiores. Esta noción de progreso ejemplificada en las etapas sucesivas de los evolucionistas (salvajismo, barbarie y civilización) no puede sostenerse. En primer lugar, hay pruebas empíricas que demuestran que lo que se consideraron etapas sucesivas han coexistido en un mismo tiempo[18]. En segundo lugar, en la evolución biológica es altamente probable que "Hipparion" fuera el antepasado real del "Equus caballus" y que uno haya evolucionado del otro, pero traspolar esto a la evolución cultural y suponer que porque una forma de hacha haya precedido a otra, la primera es su originaria es sólo una "forma metafórica" que no puede probarse ya que un "hacha no da nacimiento físicamente a otra hacha".

De este análisis, Lévi-Strauss saca otras dos conclusiones sobre la diversidad. En primer lugar, que la "historicidad" no es función de las propiedades intrínsecas de una cultura o de un proceso cultural sino de la situación en la que nos encontramos con respecto a ella, "del número y de la diversidad de nuestros intereses comprometidos en ellos". En segundo lugar, que el progreso de la humanidad no es necesario, ni continuo, ni consiste en llegar cada vez más lejos en la misma dirección: "no se parece en nada a un personaje subiendo una escalera, añadiendo con cada uno de sus movimientos un nuevo peldaño a todos los que ha conquistado". El progreso, si se puede seguir llamándolo así, procede por saltos, por mutaciones, y va a acompañado por cambios de orientación; tiene siempre varias "progresiones" pero nunca en el mismo sentido[19].

Luego de recorrer estos pasos (y los problemas que se abrieron), Lévi-Strauss vuelve a su pregunta original: ¿la diversidad cultural constituye para la humanidad una ventaja o un inconveniente? No duda en afirmar que es una ventaja y afirma que la diversidad existe porque es una

18 Y pone como ejemplo el esquema de edades sucesivas: edad de la piedra tallada, de la piedra pulida, del cobre, del bronce, del hierro, "sospechamos hoy en día que el pulimento y el tallado de la piedra han coexistido a veces; cuando la primera técnica eclipsa completamente a la segunda, no es como resultado de un progreso técnico espontáneamente brotado de la etapa anterior, sino como una tentativa de copiar, en piedra, las armas y los útiles de metal que poseían civilizaciones, más "adelantadas" sin duda, pero de hecho contemporáneas de sus imitadores. A la inversa, la alfarería, que se creía solidaria de la "edad de la piedra pulida", está asociada al tallado de la piedra en algunas regiones del norte de Europa (1979:316).

19 Más adelante concluye: "O sea que el progreso nunca es más que el máximo de progreso en un sentido predeterminado por el gusto de cada quien" (1979:332).

condición necesaria para el progreso humano (de la humanidad o de la civilización mundial): sin ella éste no existiría. Las sociedades diferentes, lejos de estar en un grado distinto de progreso, como lo planteaban los evolucionistas, son parte de ese progreso. Si la humanidad progresó se debió a:

el aporte que realizó cada cultura, que no fue un aporte fragmentado (un elemento aislado) sino que aportó su particularismo. Ese particularismo consiste en el modo original en el que cada cultura agrupa, conserva, excluye, elementos que le permiten responder o resolver problemas que son "aproximadamente los mismos para todos los hombres pues todos los hombres, sin excepción, poseen lenguaje, técnicas, arte, conocimientos positivos, creencias religiosas, organización social, económica, y política". La "dosis" (la medida) en que cada cultura utiliza estos elementos no es la misma para todas. Estas opciones pueden pasar desapercibidas para las otras culturas. Por lo tanto, el aporte de cada cultura al progreso de la humanidad (civilización) no "consiste en la lista de sus invenciones particulares sino en la separación diferencial que exhiben entre ellas".

al modo en que se relacionaron las culturas: "coalición". Fue la "coalición" la que hizo posible el progreso y consiste en hacer comunes probabilidades que cada cultura encuentra en su desarrollo histórico y el aporte ha sido más fecundo cuanto más diversificación hubo entre culturas:

> *La probabilidad que tiene una cultura de totalizar este conjunto complejo de invenciones de todo orden que llamamos una civilización es función del número y de la diversidad de las culturas con las cuales participa en la elaboración –las más veces involuntaria– de una estrategia común (1979: 333).*

Pero esto plantea una paradoja ya que al conformar coaliciones se produce, a la larga, una homogeneización de las culturas y, por lo tanto, se pierde la diversidad. La humanidad se ha visto constantemente frente a estos dos procesos contradictorios, uno que tiende a la unificación (homogeneización) y otro a la diversificación. Pero ha encontrado "remedios" a esta paradoja provocando procesos de diferenciación, sea estableciendo separaciones diferenciales dentro de cada sociedad (creando desigualdad como por ejemplo en el capitalismo), sea introduciendo nuevos participantes en la coalición (de modo compulsivo como en el imperialismo o el colonialismo), o introduciendo regímenes políticos y sociales antagónicos (su ejemplo: los "bloques" socialistas/capitalistas).

Los mecanismos de construcción de la diversidad II

En Lévi-Strauss los mecanismos de construcción del otro, los mecanismos de cognición, son los mismos que encontramos en el funcionalismo: el *con como presencia* y el *con pero distinto*. No obstante, hay algunas especificaciones que realiza Lévi-Strauss. Para éste, al igual que para Malinowski:

> *[...] no existe principio general o proceso deductivo que permita anticipar los acontecimientos contingentes de que se compone la historia de cada sociedad, los caracteres particulares del medio que la rodea, los imprevisibles significados que escoge para dar a tal o cual acontecimiento de su historia, tal o cual aspecto de su hábitat, entre todos aquellos que ella hubiera podido retener para conferirles un sentido (1984:126).*

Y de igual modo, la cultura de una sociedad conforma un sistema, una totalidad organizada de conductas, motivaciones, juicios implícitos, etc. Pero este sentido no implica finalidad ni mucho menos identidad con las categorías de nuestra sociedad. Para Lévi-Strauss "sentido" es sinónimo de "significación", y la cultura "elige" de manera inconsciente qué retener y qué desechar para otorgarle significado:

> *Cada cultura representa un caso único al que es preciso consagrar la más minuciosa de las atenciones para poder, en principio, describirla, y a continuación tratar de comprenderla. Solamente un examen semejante revela cuáles son los hechos y los criterios, variables de una cultura a otra, en virtud de los que cada una escoge ciertas especies animales o vegetales, ciertas sustancias minerales, ciertos cuerpos celestes y otros fenómenos naturales, para dotarlos de una significación y disponer en forma lógica un conjunto finito de elementos. [...] Cada cultura constituye en rasgos definitivos solamente algunos aspectos de su medio natural, pero nadie puede predecir cuáles ni para qué fines. Además, los materiales brutos que el medio natural ofrece a la observación y a la reflexión son a la vez tan ricos y tan diversos que, de todas esas posibilidades, el pensamiento sólo es capaz de aprehender una parte. Éste se sirve de ellos para elaborar un sistema entre una infinidad de otros igualmente concebibles; nada reserva a uno cualquiera de entre los demás un destino privilegiado (1984:79).*

La tarea del antropólogo, del etnógrafo, sería la de reconstruir ese camino. Y en ese sentido, para Lévi-Strauss al

igual que para Malinowski, la antropología es, primero, una ciencia empírica y el antropólogo un viajero que se desplaza en la contemporaneidad de su tiempo. Pero éste no es el único viaje que realiza el antropólogo, el otro viaje recomienza cuando "regresa". Cuando para Malinowski el viaje termina podemos decir que para Lévi-Strauss recién comienza. Se deben realizar dos operaciones más. En primer lugar, intentar responder ¿por qué los criterios de selección y las cosas seleccionadas varían de una cultura a otra? Encuentra así que algunos elementos idénticos han sido retenidos en una o más culturas por razones diferentes y, a la inversa, algunos elementos diferentes entre sí desempeñan a veces la misma función. Es decir, cada cultura se constituye en rasgos diferentes. Para Lévi-Strauss, el viaje del antropólogo continúa cuando aplica la comparación entre culturas. En segundo lugar, transforma la experiencia de la otredad en modelos, es decir, "en sistemas de símbolos que resguardan las propiedades características de la experiencia, pero que a diferencia de ésta tenemos el poder de manipular".

Dos elementos más a tener en cuenta respecto a la diferencia entre Lévi-Strauss y Malinowski. En Malinowski, el Nosotros se relativiza porque pasa a ser un Orden posible entre otros, pero no desaparece sino que se torna como referente, como un punto donde se mira y se llena al Otro. En Lévi-Strauss, el Nosotros es un orden posible entre otros, es decir, lo relativiza pero lo lleva más allá incluyendo la mirada desde donde se mira al otro. De este modo el referente se torna consciente y además crítico. La otredad aparece, tal vez por primera vez como "construida" por el Nosotros.

El segundo elemento que está presente en la construcción del otro en Lévi-Strauss y que está ausente en Malinowski es la reflexión sobre la relación entre las culturas y su aporte al progreso. Pero además, y de forma fundamental, se enuncia la existencia de un tipo de relación particular. Hay varias actitudes posibles en la relación entre culturas, pero hay un caso en el cual:

> *La situación se hace completamente diferente cuando la noción de diversidad reconocida por ambas partes, es sustituida en una de ellas por el sentimiento de su propia superioridad, fundado sobre relaciones de fuerza, y cuando el reconocimiento positivo o negativo de la diversidad de las culturas da paso a la afirmación de su desigualdad (1984:25).*

Estas reflexiones en torno a las relaciones de desigualdad están presentes en los trabajos de Lévi-Strauss sobre la diversidad pero no fueron desarrolladas en un modelo teórico explicativo del por qué de esa desigualdad.

Bibliografía

LÉVI-STRAUSS, C., *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires, Paidós, 1969.

——— *Antropología Estructural I,* Buenos Aires, Eudeba, 1973.

——— "La familia" en Lévi-Strauss, Spiro, Gough, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia.* Barcelona, Anagrama, 1976.

——— "Raza e Historia" en *Antropología Estructural II.* México, Siglo XXI, 1979.

——— "Raza y Cultura" en Lévi-Strauss, C., *La mirada distante*, Barcelona, Editorial Argos Vergara. 1984

MALINOWSKI, B., "La cultura" en Kahn (comp.) *El concepto de cultura. Textos fundamentales*, Barcelona, Anagrama, 1975.

——— *Una teoría científica de la cultura,* Buenos Aires, Sudamericana, 1976.

Anexo: La noción de estructura en Lévi-Strauss[1]

Retomando la idea de que cada cultura agrupa, conserva, excluye, de modo original, elementos que le permiten responder o resolver problemas que son "aproximadamente los mismos para todos los hombres" y que es la etnología la encargada de descubrir las distintas opciones que cada cultura adopta, Lévi-Strauss propone un paso más afirmando que las diversas formas culturales son producto de transformaciones de una estructura común y que este trabajo se realiza en el tercer nivel, el de la antropología estructural[2] (siendo el primer nivel el de la etnografía y el segundo el de la etnología – ver introducción). Los supuestos sobre los que basa su análisis son los siguientes:

- considera que los diversos aspectos de la vida social poseen una naturaleza igual a la del lenguaje (nivel ontológico) y, por lo tanto, se les puede aplicar los principios fundamentales de su análisis a los fenómenos culturales (nivel metodológico). Así, considera que la sociedad/cultura está conformada por distintos tipos o sistemas de comunicación: por el de parentesco, en tanto un nivel de la sociedad en el cual opera la comunicación (intercambio) de mujeres; el económico, el nivel en el cual opera la comunicación de bienes y servicios y el lingüístico, el nivel de comunicación de mensajes.
- las transformaciones que realiza cada cultura (y cuyo resultado es la diversidad) operan sobre una misma lógica o razonamiento: oposición binaria, presencia/ausencia, si/no, positivo/negativo. Consisten en reglas de permutación y conmutación.
- la estructura común también es inconsciente y, por lo tanto, no pueden corresponderse en un plano de igualdad con lo empírico, no puede ser aprendida directamente de la realidad. Consiste en un conjunto de relaciones que une términos.

Por lo tanto, ningún análisis directo de los hechos empíricos puede dar cuenta de la estructura. Si bien los hechos en la realidad también tienen un nivel de estructuración, el de sistema, esa estructuración no da cuenta de la estructura en sí. El antropólogo sólo puede conocerla (acceder) construyendo modelos lógicos. Las relaciones sociales son la materia prima empleada para construir los modelos que ponen de manifiesto la estructura misma. El modelo se construye especulando sobre las reglas de conmutación y permutación que cada cultura utilizó y, sobre esa misma lógica, se llega a las relaciones necesarias y mínimas que conforman una estructura[3].

1 En este anexo hacemos referencia especial al Capítulo II de "El análisis estructural en lingüística y en antropología". En: *Antropología Estructural I.* Buenos Aires, Eudeba, 1973.

2 Para Lévi-Strauss, la antropología se caracteriza como ciencia en la "alternancia de ritmo entre dos métodos –el deductivo y el empírico– y la intransigencia que aplicamos a la práctica de uno y otro en una forma extrema y como purificada, [...] es la única de las ciencias, sin duda, que hace de la subjetividad más íntima un medio de demostración objetiva. Pues es ciertamente un hecho objetivo que el mismo espíritu, que se abandonó a la experiencia y se dejó modelar por ella, se torne teatro de operaciones mentales que no anulan los precedentes y sin embargo transforman la experiencia en modelo, volviendo posibles otras operaciones mentales. A fin de cuentas, la coherencia lógica de estas últimas se funda en la sinceridad y la honradez de quien puede decir, como el pájaro explorador de la fábula: 'Allí estuve, tal cosa me pasó, tú mismo creerás estar', y que consigue, en efecto, comunicar esa convicción" (1979:21).

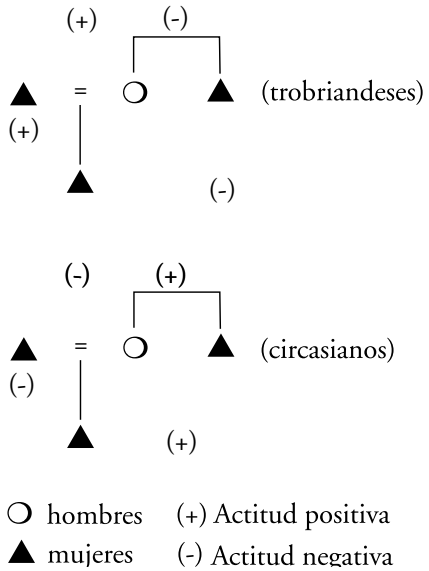
3 Lévi-Strauss diferencia entre representaciones, sistema y modelo. Las representaciones son del orden de lo vivido, son las que tienen las personas en una cultura dada. El sistema es el orden que hace entendible a una cultura, se construye con los datos que provienen del nivel anterior más los del observador encontrando las regularidades significativas. El modelo, es un orden distinto que hace entendible la estructura, es construido por el observador con los datos del nivel anterior. Tiene que dar cuenta de todos los hechos, al mínimo costo, permite predecir y no corresponde a ninguna realidad objetiva. Los modelos deben satisfacer exclusivamente cuatro condiciones para merecer el nombre de estructura: 1. Una estructura presenta un carácter de sistema: una modificación en un elemento implica que se modifican los otros. 2. Todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones: cada una de las transformaciones corresponde a un modelo de la misma familia, por lo tanto un grupo constituye un grupo de modelos. 3. Ambas propiedades permiten predecir de qué manera reaccionará el modelo en el caso de que uno de sus elementos se modifique. 4. El funcionamiento del modelo debe dar cuenta de todos los hechos observados.

Para Lévi-Strauss, los pasos del análisis estructural consisten sintéticamente en:

a. analizar los casos (en el nivel de los sistemas descriptos por la etnografía y explicados por la etnología);
b. eliminar todo lo que se deba al acontecimiento y a la reflexión de los actores de esa cultura (porque "la estructura es al acontecimiento como el código es al mensaje");
c. realizar un inventario de posibilidades inconscientes (tratando de hacer evidentes las operaciones inconscientes);
d. analizar las relaciones de compatibilidad/incompatibilidad entre las posibilidades (establecer hipótesis posibles);
e. con los pasos b, c y d, construir el modelo y compararlo con la realidad para ver si da cuenta de todos los casos.

El ejemplo que tomamos para ejemplificar la construcción de un modelo es el de la "relación avuncular" (relación entre tío materno/sobrino). El problema es el siguiente: los antropólogos encontraron que en algunas sociedades (por ejemplo la de los trobiandeses) la relación entre tío materno/sobrino era de autoridad (-), es decir, semejante a la que en otras sociedades (por ejemplo la nuestra o la de los circasianos del Cáucaso) tienen el padre con el hijo. E, inversamente, la relación entre padre-hijo era, en aquellas sociedades como la de los trobiandeses, una relación de amistad o complicidad (+) semejante a la que tienen, en nuestra sociedad, el tío materno y el sobrino. La explicación que dieron los antropólogos en su momento fue que la presencia de una relación de autoridad entre tío materno-sobrino se debía a que en esas sociedades el sistema de parentesco se basaba en la filiación matrilineal (todo lo que un hombre es y tiene lo adquiere por la línea de la madre). Por el contrario, en sociedades con sistemas de parentesco con filiación patrilineal (todo lo que un hombre es y tiene lo adquiere por la línea del padre) la relación de autoridad se establece entre padre-hijo. No obstante, el descubrimiento de sociedades en las cuales las relaciones de autoridad se establecía entre tío y sobrino pero su sistema de parentesco era de filiación patrilineal pusieron en duda la explicación. Lévi-Strauss intenta resolver este problema (¿a qué se debe la presencia de una relación de autoridad entre tío materno-sobrino?) utilizando el método estructural:

a. comienza por analizar los casos (por ejemplo, el de los trobiandeses y el de los circasianos) y encuentra que los antropólogos sólo habían tenido en cuenta dos relaciones y no todo el sistema de relaciones involucradas. Es decir, se habían centrado en la relación entre padre-hijo y tío materno-sobrino y no habían tomado en cuenta las relaciones entre marido-mujer y hermano-hermana:



b. Elimina todo lo que tiene que ver con el acontecimiento: saca los términos y deja sólo las relaciones y las actitudes entre los términos.
c. Enuncia las posibilidades lógicas que se desprenden de las relaciones, las coteja.
d. Enuncia aquella que le pareció más adecuada: "la relación entre tío-sobrino es a la relación hermano-hermana como la relación entre padre-hijo es a la relación entre marido-mujer. De tal modo que conociendo un par de relaciones se conoce el otro par.
e. coteja el modelo de relaciones obtenido con la realidad (nuevos casos).

Resuelve el problema de este modo:

- la relación tío materno-sobrino para ser entendida debe ser tratada al interior de un sistema, esto es, considerando todas las relaciones involucradas. Así, se constata que el sistema reposa en cuatro términos (hermano, hermana, padre, hijo) unidos entre sí por pares de oposiciones correlativas, de tal modo que en cada una de las dos generaciones implicadas existe siempre una relación positiva y otra negativa.
- el modelo permite ver que ésta es la estructura más elemental de parentesco (átomo) porque es la que permite involucrar todas las relaciones necesarias (consanguinidad: hermano-hermana; alianza: esposo-esposa y filiación: padre-hijo) con la menor economía.

Esto demuestra que:

- la relación avuncular (entre tío materno-sobrino) es una consecuencia de (o puede ser explicada por) la relación hermano-hermana.
- no es la familia aislada lo elemental, sino que la relación entre los términos implica que hay más de una familia vinculada.
- el parentesco no es un hecho biológico sino social.
- la relación avuncular es un corolario de una regla más general y universal: la prohibición del incesto.

Shakespeare en la selva[1]

Laura Bohannan

Justo antes de partir de Oxford hacia territorio Tiv, en África Occidental, mantuve una conversación en torno a la programación de la temporada en Straford. "Vosotros los americanos", dijo un amigo "soléis tener problemas con Shakespeare. Después de todo, era un poeta muy inglés, y uno puede fácilmente malinterpretar lo universal cuando no ha entendido lo particular."

Yo repliqué que la naturaleza humana es bastante similar en todo el mundo; al menos, la trama y los temas de las grandes tragedias resultarían siempre claros –en todas partes–, aunque acaso algunos detalles relacionados con costumbres determinadas tuvieran que ser explicados y las dificultades de traducción pudieran provocar algunos leves cambios. Con el ánimo de cerrar una discusión que no había posibilidad de concluir, mi amigo me regaló un ejemplar de *Hamlet* para que lo estudiara en la selva africana: me ayudaría, según él, a elevarme mentalmente sobre el entorno primitivo, y quizá, por vía de la prolongada meditación, alcanzara yo la gracia de su interpretación correcta.

Era mi segundo viaje de campo a esa tribu africana, y me encontraba dispuesta para establecerme en una de las zonas más remotas de su territorio –un área difícil de cruzar incluso a pie. Al final me situé en una colina que pertenecía a un anciano venerable, cabeza de una explotación doméstica de unas ciento cuarenta personas, todos ellos parientes próximos de él, o bien mujeres e hijos suyos. Al igual que otros ancianos en los alrededores, pasaba la mayor parte de su tiempo ejecutando ceremonias de las que apenas pueden verse hoy día en zonas de la tribu que son de más fácil acceso. Yo estaba encantada. Pronto vendrían tres meses de ocio y aislamiento forzosos, entre las cosecha que tiene lugar antes de la época de las crecidas y el desbroce de nuevos campos tras la retirada del agua. Entonces, pensaba yo, tendrían más tiempo para ejecutar ceremonias y para explicármelas a mí.

Estaba muy equivocada. La mayoría de las ceremonias exigía la presencia de los hombres más viejos de varios poblados. Cuando las inundaciones comenzaron, a los ancianos les resultaba demasiado difícil ir caminando de un poblado a otro, y las ceremonias fueron cesando poco a poco. Cuando las inundaciones se hicieron intensas, toda actividad quedó paralizada, con una sola excepción. Las mujeres preparaban cerveza de mijo y maíz, y hombres, mujeres y niños se sentaban en sus colinas a beberla.

Empezaban a beber al alba. A media mañana el poblado entero estaba cantando, bailando y tocando los tambores. Cuando llovía, la gente se tenía que sentar en el interior de las chozas, donde o bien bebían y cantaban, o bien bebían y contaban historias. En cualquier caso, al mediodía o antes yo ya me veía obligada a unirme a la fiesta, o si no, a retirarme a mi propia choza con mis libros. "No se discuten asuntos serios cuando hay cerveza. Ven, bebe con nosotros". Dado que yo carecía de su capacidad para aquella espesa cerveza nativa, cada vez pasaba más y más tiempo con *Hamlet*. La gracia descendió sobre mí antes de que acabara el segundo mes. Estaba segura de que *Hamlet* tenía una sola interpretación posible, y de que ésta era universalmente obvia.

Con la esperanza de tener alguna conversación seria antes de la fiesta de cerveza, solía acudir a chozas de recepciones del anciano –un círculo de postes con un techado de bardas y un murete de barro para guarecerse del viento y la lluvia. Un día, al traspasar agachada el bajo umbral, me encontré con la mayoría de los hombres del poblado allí apiñados, con su raída vestimenta, sentados en taburetes, esteras y mecedoras, al calor de una fogata humeante al amparo de la destemplanza de la lluvia. En el medio había tres cuencos de cerveza. La fiesta había comenzado.

El anciano me saludó cordialmente, " Siéntate y bebe". Acepté una gran calabaza llena de cerveza, me serví un poco en un pequeño recipiente y lo apuré de un solo trago. Entonces serví algo más en el mismo cuenco al hombre

1 En: Bohannan L. "Shakespeare in the busch". *Natural History*, Agust-September, 1966.

que seguía en edad a mi anfitrión, y pasé la calabaza a un joven para que el reparto continuara. La gente importante no debe tener que servirse a sí misma.

"Es mejor así", dijo el anciano, mirándome con aprobación y quitándome del pelo una brizna de paja. "Deberías sentarse a beber con nosotros más a menudo. Tus criados me cuentan que cuando no estás en nuestra compañía, te quedas dentro de tu choza mirando un papel".

El anciano conocía cuatro tipos de "papeles": recibos de los impuestos, recibos por el precio de la novia, recibos por gastos de cortejo, y cartas. El mensajero que le traía las cartas del jefe usaba más que nada como emblema de su cargo, dado que siempre conocía lo que éstas decían y se lo relataba al anciano, Las cartas personales de los pocos que tenían algún pariente en puestos del gobierno o las misiones eran guardadas hasta que alguien iba a un gran mercado donde hubiera un escribano que las leyera. A partir de mi llegada, me las traían a mí. Algunos hombres también me trajeron, en privado, recibos por el precio de la novia, pidiendo que cambiara los números por sumas más altas. No venían al caso los argumentos morales, puesto que en las relaciones con la parentela política esto es juego limpio, y además resulta difícil de explicar a gentes ágrafas los avatares técnicos de la falsificación. Como no quería que me creyeran tan tonta como para pasarme el día mirando sin parar papeles de esa clase, les expliqué rápidamente que mi "papel" era una de las "cosas antiguas" de mi país.

"Ah", dijo el anciano. "Cuéntanos".

Yo repliqué que no soy una contadora de historias. Contar historias es entre ellos un arte para el que se necesita habilidad: son muy exigentes, y la audiencia, crítica, hace oír su parecer. Me resistí en vano. Aquella mañana querían escuchar una historia mientras bebían. Me amenazaron con no contarme ni una más hasta que yo contara la mía. Finalmente, el anciano prometió que nadie criticaría mi estilo, "puesto que sabemos que estás peleando con nuestra lengua". "Pero", dijo uno de los de más edad, "tendrás que explicar lo que no entendemos, como hacemos nosotros cuando contamos nuestras historias". Asentí, dándome cuenta que allí estaba mi oportunidad de demostrar que *Hamlet* era universalmente comprensible.

El anciano me pasó más cerveza para ayudarme en mi relato. Los hombres llenaron sus largas pipas de madera y removieron el fuego para tomar de él brasas con que encenderlas: entonces, entre satisfechas fumaradas, se sentaron a escuchar. Comencé usando el estilo apropiado: "Ayer no, ayer no, sino hace mucho tiempo, ocurrió una cosa. Una noche tres hombres estaban de vigías en las afueras del poblado del gran jefe, cuando de repente vieron que se les acercaba el que había sido su anterior jefe".

-¿Por qué no era ya su jefe?

-Había muerto –expliqué– es por eso por lo que se asustaron y se preocuparon al verle.

-Imposible –comenzó uno de los ancianos, pasando la pipa a su vecino, quien lo interrumpió. -Por supuesto que no era el jefe muerto. Era un presagio enviado por un brujo. Continúa.

Ligeramente importunada, continué.

-Uno de esos tres era un hombre que sabía cosas –la traducción más cercana a estudioso, pero por desgracia también significa brujo. El segundo anciano miró al primero con cara de triunfo-. De modo que habló al jefe muerto, diciéndole: 'Cuéntanos qué debemos hacer para que puedas descansar en tu tumba', pero el jefe muerto no respondió. Se esfumó y ya no lo pudieron ver más. Entonces el hombre que sabía cosas –su nombre era Horacio– dijo que aquello era asunto para el hijo del jefe muerto, Hamlet.

Hubo un sacudir de cabezas general dentro del corro: "¿El jefe muerto no tenía hermanos vivos. ¿O es que el hijo era jefe?"

-No –repliqué–. Esto es, tenía un hermano vivo que se convirtió en jefe cuando el hermano mayor murió.

Los ancianos murmuraron entre dientes: tales presagios son asunto para jefes y ancianos, no para jóvenes; ningún bien puede venir de hacer las cosas a espaldas del jefe; evidentemente, Horacio no era un hombre que supiera cosas.

-Sí que lo era –insistí tratando de apartar un pollo lejos de mi cerveza. En nuestro país el hijo sucede al padre. El hermano menor del jefe muerto se había convertido en jefe, y además se había casado con la viuda de su hermano mayor tan sólo un mes después del funeral.

-Hizo bien –exclamó radiante el anciano, y anunció a los demás: –Ya os dije que si conociéramos mejor a los europeos, encontraríamos que en realidad son como nosotros. En nuestro país –añadió dirigiéndose a mí– también el hermano más joven se casa con la viuda de su hermano mayor, convirtiéndose así en padre de sus hijos. Ahora bien, si tu tío, casado con tu madre viuda, es plenamente el hermano de tu padre, entonces también será un verdadero padre para ti. ¿Tenían el padre y el tío de Hamlet la misma madre?

Esta pregunta no penetró apenas en mi mente; estaba demasiado contrariada por haber dejado a uno de los elementos más importantes de Hamlet fuera de combate. Sin demasiada convicción dije que creía que tenían la misma

madre, pero que no estaba segura –la historia no lo decía. El anciano me replicó con severidad que esos detalles genealógicos cambian mucho las cosas, y que cuando volviese a casa debía de consultar sobre ello a mis mayores. A continuación llamó a voces a una de sus esposas más jóvenes para que le trajera su bolsa de piel de cabra.

Determinada a salvar lo que pudiera del tema de la madre, respiré profundo y empecé de nuevo: "El hijo *Hamlet* estaba muy triste de que su madre se hubiera vuelto a casar tan pronto. Ella no tenía necesidad de hacerlo, y es nuestra costumbre que una viuda no tome nuevo marido hasta después de dos años de duelo".

-Dos años es demasiado –objetó la mujer, que acababa de hacer aparición con la desgastada bolsa de piel de cabra-. ¿Quién labrará tus campos mientras estés sin marido?

-Hamlet –repliqué sin pensármelo– era lo bastante mayor como para labrar las tierras de su madre por sí mismo. Ella no precisaba volverse a casar. –Nadie parecía convencido y renuncié–. Su madre y el gran jefe dijeron a Hamlet que no estuviera triste, porque el gran jefe mismo sería un padre para él. Es más, Hamlet habría de ser el próximo jefe, y por tanto debía quedarse allí para aprender todas las cosas propias de un jefe. Hamlet aceptó quedarse, y todos los demás se marcharon a beber cerveza.

Hice una pausa, perpleja ante cómo presentar el disgustado soliloquio de Hamlet a una audiencia que se hallaba convencida de que Claudio y Gertrudis habían actuado de la mejor manera posible. Entonces uno de los más jóvenes me preguntó quién se había casado con las restantes esposas del jefe muerto.

-No tenía más esposas –le contesté.

-¡Pero un gran jefe debe tener muchas esposas! ¿Cómo podría si no servir cerveza y preparar comida para todos sus invitados?

Respondí con firmeza que en nuestro país hasta los jefes tienen una sola mujer, que tienen criados que les hacen el trabajo y que pagan a éstos con el dinero de los impuestos."

De nuevo repicaron que para un jefe es mejor tener muchas esposas e hijos que le ayuden a labrar sus campos y alimentar a su gente; así todos aman a aquel jefe que da mucho y no toma nada. -Los impuestos son mala cosa.

Aunque estuviera de acuerdo con este último comentario, el resto formaba parte de su modo favorito de rebajar mis argumentos. -Así es como hay que hacer, y así es como lo hacemos.

Decidí saltarme el soliloquio. Ahora bien, incluso si pudiera estar bien visto el que Claudio se casara con la esposa de su hermano, aún quedaba el asunto del veneno. Estaba segura de que desaprobarían el fratricidio, de manera que continué más esperanzada: -Esa noche Hamlet se quedó vigilando junto a los tres que habían visto a su difunto padre. El jefe muerto apareció de nuevo, y aunque los demás tuvieron miedo, Hamlet le siguió a un lugar aparte. Cuando estuvieron solos, el padre muerto habló.

-¡Los presagios no hablan! –el anciano era tajante.

-El difunto padre de Hamlet no era un presagio. Al verlo podría parecer que era un presagio, pero no lo era –mi audiencia parecía estar tan confusa como lo estaba yo. -Era de verdad el padre muerto de Hamlet, lo que nosotros llamamos un "fantasma". –Tuve que usar la palabra inglesa, puesto que estas gentes, a diferencia de muchas de las tribus vecinas, no creían en la supervivencia de ningún aspecto individualizado de la personalidad después de la muerte.

-¿Qué es un 'fantasma'? ¿Un presagio?

-No, un 'fantasma' es alguien que ha muerto, pero que anda vagando y es capaz de hablar, y la gente lo puede ver y oír, aunque no tocarlo.

Ellos replicaron -A los zombis se les puede tocar.

-¡No, no! No se trataba de un cadáver que los brujos hubieran animado para sacrificarlo y comérselo. Al padre muerto de Hamlet no lo hacía andar nadie. Andaba por sí mismo.

-Los muertos no andan –protestó mi audiencia como un solo hombre.

Yo trataba de llegar a un compromiso. -Un 'fantasma' es la sombra del muerto.

Pero de nuevo objetaron: -Los muertos no tienen sombra.

-En mi país sí que la tienen –espeté.

El anciano aplacó el rumor de incredulidad que inmediatamente se había levantado, y concedió con esa aquiescencia insincera, pero cortés, con que se dejan pasar las fantasías de los jóvenes, los ignorantes y los supersticiosos. -Sin duda, en tu país los muertos también pueden andar sin ser zombis. –Del fondo de su bolsa extrajo un pedazo de nuez de cola seca, mordió uno de sus extremos para mostrar que no estaba envenenado, y me lo ofreció como regalo de paz.

-Sea como sea –retomé la narración– el difunto padre de Hamlet dijo que su propio hermano, el que luego se convirtió en jefe, lo había envenenado. Quería que Hamlet lo vengara. Hamlet creyó esto de corazón, porque aborrecía al hermano de su padre. –Tomé otro trago de cerveza. En el país del gran jefe, viviendo en su mismo poblado, que era muy grande, había un importante anciano que a menudo estaba a su lado para aconsejarle y ayudarle. Se llamaba Polonio. Hamlet cortejaba a su hija, pero el

padre y el hermano de ella… –aquí busqué precipitadamente alguna analogía tribal– le advirtieron que no permitiera a Hamlet visitarla cuando estaba sola en casa, puesto que él había de llegar a ser un gran jefe y por tanto no podría casarse con ella.

-¿Por qué no? –preguntó la esposa, que se había acomodado junto al sillón del anciano. Él la miró con gesto de desaprobación por hacer preguntas tontas, y gruñó: -Vivían en el mismo poblado.

-No era ésa la razón –les informé–. Polonio era un extranjero que vivía en el poblado porque ayudaba al jefe, no porque fuera su pariente.

-Entonces, ¿por qué no podía Hamlet casarse con ella?

-Habría podido hacerlo –expliqué– pero Polonio no creía que realmente lo fuera a hacer. Después de todo, Hamlet había de casarse con la hija de un gran jefe, puesto que era un hombre muy importante y en su país cada hombre sólo puede tener una esposa. Polonio tenía miedo de que si Hamlet hacía el amor a su hija, ya nadie diera un alto precio por ella.

-Puede que eso sea cierto –remarcó uno de los ancianos más sagaces– pero el hijo de un jefe daría al padre de su amante regalos y protección más que sobrados como para compensar la diferencia. A mí Polonio me parece un insensato.

-Mucha gente piensa que lo era –asentí-. A todo esto, Polonio envió a su hijo Laertes al lejano París, a aprender las cosas de ese país, porque allí estaba el poblado de un jefe realmente muy grande. Como Polonio tenía miedo de que Laertes se gastara el dinero en cerveza, mujeres y juego, o se metiera en peleas, mandó secretamente a París a uno de sus sirvientes para que espiara lo que hacía. Un día Hamlet abordó a Ofelia, la hija de Polonio, comportándose de manera tan extraña que la asustó. En realidad –yo buscaba azoradamente palabras para expresar la dudosa naturaleza de la locura de Hamlet– el jefe y muchos otros habían notado también que cuando Hamlet hablaba podía entender las palabras, pero no su sentido. Mucha gente pensó que se había vuelto loco –repentinamente mi audiencia parecía mucho más atenta. EL gran jefe quería saber qué era lo que le ocurría a Hamlet, así que mandó a buscar a dos de sus compañeros de edad –amigos del colegio hubiera sido largo de explicar– para que hablaran con Hamlet y averiguaran lo que le tenía preocupado. Hamlet, al ver que habían sido pagados por el jefe para traicionarle, no les contó nada. No obstante, Polonio insistía en que Hamlet se había vuelto loco porque le habían impedido ver a Ofelia, a quien amaba.

-¿Por qué –preguntó una voz perpleja– querría nadie embrujar a Hamlet por esa razón?

-¿Embrujarle?

-Sí, sólo la brujería puede volver loco a alguien. A menos, claro está, que uno haya visto a los seres que se ocultan en el bosque.

Dejé de ser contadora de historias, saqué mi cuaderno de notas y pedí que me explicaran más sobre esas dos causas de locura. Aun cuando ellos hablaban y yo tomaba notas, traté de calcular el efecto de este nuevo factor sobre la trama. Hamlet no había sido expuesto a los seres que se ocultaban en el bosque. Sólo sus parientes por línea masculina podrían haberlo embrujado. Dejando fuera parientes no mencionados por Shakespeare, tenía que ser Claudio quien estaba intentando hacerle daño. Y, por supuesto, él era.

De momento me protegí de las preguntas diciendo que el gran jefe también se negaba a creer que Hamlet estuviera loco debido simplemente al amor de Ofelia. -Él estaba seguro de que algo mucho más importante estaba afligiendo el corazón de Hamlet.

-Los compañeros de edad de Hamlet –continué– habían traído con ellos a un famoso contador de historias. Hamlet decidió hacer que aquel narrador contara al jefe y a todo el poblado la historia de un hombre que había envenenado a su hermano porque deseaba a la esposa de éste, y porque además quería convertirse él mismo en jefe. Hamlet estaba seguro de que el gran jefe no podría escuchar la historia sin dar algún signo de ser realmente culpable, y de este modo podría descubrir si su difunto padre le había dicho la verdad o no.

El anciano interrumpió, con profundo ingenio: -¿Por qué habría un padre de engañar a su hijo?

-Hamlet no estaba seguro de que fuera realmente su padre muerto –respondí evasivamente. Era imposible, en esa lengua, decir nada sobre visiones inspiradas por el demonio.

-Quieres decir –exclamó– que en realidad era un presagio, y que él sabía que a veces los brujos envían falsos presagios. Hamlet fue tonto por no acudir antes que nada a alguien versado en leer presagios y adivinar la verdad. Un hombre-que-ve-la-verdad podría haber tenido miedo de decirla. Yo creo que es por esa razón por la que un amigo del padre de Hamlet –anciano y brujo– envió un presagio, para que así el hijo de su amigo lo supiera. ¿Era cierto el presagio?

-Sí –dije, dejando de lado fantasmas y demonios; tendría por fuerza que ser un presagio enviado por un brujo-. Era cierto, por lo que cuando el contador de historias estaba contando su cuento ante todo el poblado, el gran jefe se levantó descompuesto. Por miedo a que Hamlet supiera su secreto, planeó matarlo.

El escenario de la siguiente secuencia presentaba algunos problemas de traducción. Comencé con prudencia: "El gran jefe pidió a la madre de Hamlet que le sonsacara lo que sabía. Mas, previendo que para una madre su hijo está siempre por encima de todo, hizo esconder al anciano Polonio tras unas telas que colgaban junto a la pared de la choza de dormir de la madre de Hamlet. Hamlet comenzó a increpar a su madre por lo que había hecho."

Hubo un asombrado murmullo por parte de todos. Un hombre nunca debe reprender a su madre.

-Ella gritó asustada, y Polonio se movió tras la tela. Hamlet exclamó: "¡Una rata!" Y tomando su machete dio un tajo que la atravesó –aquí hice una pausa para darle efecto dramático. ¡Había matado a Polonio!

Los ancianos se miraron unos a otros con supremo disgusto. -¡Ese Polonio era realmente un necio y un ignorante! Hasta un niño se le habría ocurrido decir: "¡Soy yo!" –con repentino dolor, recordé que estas gentes son ardientes cazadores, siempre armados de arco, flechas y machete; al primer movimiento entre la maleza hay ya una flecha lista apuntando, y el cazador grita "¡Va!". Si no contesta voz humana inmediatamente, la flecha sigue su camino. Como cualquier buen cazador, Hamlet había gritado: "¡Una rata!"

Me lancé a salvar la reputación de Polonio. -Polonio habló. Hamlet le había oído. Pero pensó que era el jefe, y quiso matarlo para vengar a su padre. Ya había querido hacerlo antes, esa misma tarde... –interrumpí la narración, incapaz de explicar a esta gente pagana, que no cree en la supervivencia individual tras la muerte, la diferencia entre bien morir rezando y morir "sin comunión, sin preparación, sin sacramentos".

Esta vez había impactado en serio a mi audiencia. "Que un hombre levante su mano contra el que, siendo hermano de su padre, se ha convertido en padre para él es algo terrible. Los ancianos deberían dejar que sea embrujado un hombre semejante."

Mordisqueando perpleja mi pedazo de nuez de cola, señalé que, después de todo, era quien había matado al padre de Hamlet.

-No –sentenció el anciano, hablando menos para mí que para los jóvenes allí sentados entre los mayores. Si el hermano de tu padre ha matado a tu padre, debes recurrir a los compañeros de edad de tu padre; son ellos quienes pueden vengarlo. Nadie puede usar la violencia contra sus parientes de más edad –le sobrevino otra idea. Pero si el hermano del padre hubiera sido realmente tan infame como para embrujar a Hamlet y volverlo loco, entonces la historia es realmente buena, porque entonces él mismo sería el causante de que Hamlet, estando loco, no conservara razón alguna y estuviera dispuesto a matar al hermano de su padre.

Hubo un murmullo de aprobación. *Hamlet* volvía a parecerles una buena historia, pero a mí ya no se me antojaba la misma. Según pensaba en las complicaciones venideras de la trama y los temas, me iba desanimado. Decidí rozar sólo de pasada el terreno peligroso.

-El gran jefe –continué– no sentía que Hamlet hubiera matado a Polonio. Eso le daba una razón para enviarle lejos, acompañado por sus dos infieles compañeros, con cartas para un jefe de un lejano país que decían que debía ser asesinado. Pero Hamlet cambió lo que estaba escrito en las cartas, de forma que en su lugar mataron a éstos. –Encontré una mirada llena de reproche por parte de uno de los hombres a quienes yo había dicho que una falsificación indetectable de la escritura no sólo era inmoral, sino que estaba más allá de la habilidad humana. Miré hacia otro lado.

-Antes de que Hamlet pudiera regresar, Laertes volvió para el funeral de su padre. El gran jefe le contó que Hamlet había matado a Polonio. Laertes juró matar a Hamlet por esto, y porque su hermana Ofelia, al saber que su padre había sido muerto por el hombre a quien amaba, se volvió loca y se ahogó en el río.

-¿Ya te has olvidado de lo que te hemos dicho? –me echó en cara el anciano. No se puede tomar venganza de un loco; Hamlet mató a Polonio en su locura. Y en cuanto a la chica, no es que simplemente se volviera loca, sino que se ahogó. Sólo la brujería puede hacer que la gente se ahogue. El agua por sí misma no hace ningún daño, es sencillamente algo que se bebe o en donde uno se baña.

Empecé a enfadarme. -Si no te gusta la historia, no sigo.

El anciano hizo unos ruidos apaciguadores y me sirvió personalmente algo más de cerveza. -Tú cuentas bien la historia, y te estamos escuchando. Pero está claro que los ancianos de tu país nunca te han explicado lo que realmente significa. ¡No, no me interrumpas! Te creemos cuando dices que vuestra forma de matrimonio y vuestras costumbres son diferentes, o vuestros vestidos y armas. Pero la gente es similar en todas partes. Allí donde sea siempre hay brujos, y somos nosotros, los ancianos, quienes sabemos cómo funciona la brujería. Te dijimos que era un gran jefe el que quería matar a Hamlet, y ahora tus propias palabras confirman que teníamos razón. ¿Qué parientes varones tenía Ofelia?

-Solamente su padre y su hermano –*Hamlet* claramente se me había escapado de las manos.

-Tiene que haber tenido más; esto es algo que también debes preguntar a tus mayores cuando vuelvas a tu país.

Por lo que nos cuentas, y dado que Polonio estaba muerto, debe haber sido Laertes quién mató a Ofelia, aunque no veo la razón.

Ya habíamos vaciado uno de los cuencos de cerveza, y los hombres discutieron el tema con un interés rayano en lo ebrio. Finalmente uno de ellos me preguntó: -¿Qué dijo a su vuelta el criado de Polonio?

Retomé con dificultad a Reinaldo y su misión. -No creo que regresara antes de la muerte de Polonio.

-Escucha –dijo el más anciano de todos– y te diré cómo ocurrió y cómo sigue tu historia, y tú me puedes decir si estoy en lo correcto. Polonio sabía que su hijo se metería en problemas, y efectivamente así fue. Tenía muchas multas que pagar por sus peleas, y deudas de juego. Pero sólo había dos maneras de conseguir dinero rápidamente. Una era casar a su hermana de inmediato, pero es difícil encontrar a un hombre que quiera casarse con una mujer deseada por el hijo de un jefe. Porque, si el heredero del jefe comete adulterio con tu mujer, ¿tú qué puedes hacerle? Sólo a un loco se le ocurriría plantear un pleito a alguien que puede ser quien te juzgue en el futuro. Por eso Laertes tuvo que seguir el segundo camino: matar por brujería a su hermana, ahogándola, para poder vender su cuerpo en secreto a los brujos.

Opuse una objeción. -Su cuerpo fue encontrado y enterrado. De hecho, Laertes saltó a la fosa para ver a su hermana por última vez. Por tanto, como ves, el cuerpo realmente estaba allí. Hamlet, que acababa de llegar, saltó también detrás de él.

-¿Qué os dije? –El más anciano se dirigió a los demás. No es que Laertes estuviera tratando precisamente bien al cuerpo de su hermana. Hamlet procuró estorbarle, porque al heredero del jefe, igual que a cualquier jefe, no le gusta que ningún otro hombre se enriquezca ni se haga poderoso. Laertes se pondría furioso, porque había matado a su hermana sin sacar de ello ningún beneficio. En nuestro país, ese motivo hubiera bastado para que intentara asesinar a Hamlet. ¿Es eso lo que pasó?

-Más o menos –admití-. Cuando el gran jefe encontró que Hamlet aún vivía, animó a Laertes a que tratara de matarlo y se las apañó para que hubiera una pelea de machetes entre ellos. En la lucha ambos cayeron heridos de muerte. La madre de Hamlet bebió una cerveza envenenada que el jefe había dispuesto para Hamlet en el caso de que ganara la pelea. Cuando vio a su madre morir a causa del veneno, Hamlet, agonizando, consiguió matar al hermano de su padre con su machete.

-¿Veis? ¡Tenía razón! –exclamó.

-Era una historia muy buena –añadió el anciano jefe– y la has contado con muy pocos errores. Sólo había un error más, justo al final. El veneno que bebió la madre de Hamlet obviamente estaba destinado al vencedor del combate, quienquiera que fuese. Si Laertes hubiera ganado, el gran jefe lo habría envenenado para que nadie supiera que él había tramado la muerte de Hamlet. Así, además, ya no tendría que temer la brujería de Laertes; hace falta un corazón muy fuerte para matar por brujería a la propia hermana.

Envolviéndose en su raída toga, el anciano concluyó: -Alguna vez has de contarnos más historias de tu país. Nosotros, que somos ya ancianos, te instruiremos sobre su verdadero significado, de modo que cuando vuelvas a tu tierra tus mayores vean que no has estado sentada en medio de la selva, sino entre gente que sabe cosas y que te ha enseñado sabiduría.

Tristes trópicos

C. Lévi-Strauss

Capítulo XXIX: "Hombres, mujeres, jefes."[1]

[...] Muchas veces he hecho alusión a las mujeres del jefe. La poligamia, que es prácticamente su privilegio, constituye la compensación moral y sentimental de sus pesadas obligaciones, al mismo tiempo que le proporciona un medio para cumplirlas. Salvo raras excepciones, sólo el jefe y el brujo (cuando estas funciones se reparten entre dos individuos) pueden tener varias mujeres. Pero aquí se trata de un tipo de poligamia bastante especial. En lugar de un matrimonio plural en el sentido propio del término, se tiene más bien un matrimonio monogámico al que se agregan relaciones de naturaleza diferente. La primera mujer desempeña el papel habitual de la mujer monógama en los matrimonios ordinarios. Se conforma a los usos de la división del trabajo entre los sexos, cuida los niños, se ocupa de la cocina y recoge los productos salvajes. Las uniones posteriores, si bien son reconocidas como matrimonios, son de otro orden. Las mujeres secundarias pertenecen a una generación más joven. La primera mujer les llama "hijas" o "sobrinas". Además, no obedecen a las reglas de división sexual del trabajo sino que participan indistintamente de las ocupaciones masculinas o femeninas. En el campo, desdeñan los trabajos domésticos y permanecen ociosas, ya jugando con los niños, que de hecho son de su generación, ya acariciando a su marido; mientras tanto la primera mujer se afana alrededor del hogar y la cocina. Pero cuando el jefe parte en expedición de caza o de exploración –o a cualquier otra empresa masculina–, sus mujeres secundarias lo acompañan y le prestan asistencia física y moral. Esas muchachas con aspecto de jovencitas, elegidas entre las más bonitas y sanas del grupo, son para el jefe, amantes más que esposas. Vive con ella en una camaradería amorosa que presenta un notable contraste con la atmósfera conyugal de la primer unión.

Los hombres y las mujeres no se bañan al mismo tiempo, pero a menudo se ve al marido y sus mujeres poligámicas tomar un baño juntos, pretexto para grandes batallas acuáticas, pruebas e innumerables gracias. A la noche, juega con ellas, ya sea amorosamente –revolcándose en la arena, abrazados de a dos, tres o cuatro– ya de manera pueril –por ejemplo, el jefe wakletoçu y sus dos mujeres más jóvenes, extendidos sobre la espalda, formando sobre el suelo una estrella de tres puntas, levantan sus pies en el aire y los hacen chocar mutuamente, planta contra planta, a un ritmo regular.

La unión poligámica se presenta, de esa manera, como superposición de una forma pluralista de camaradería amorosa y del matrimonio monogámico; al mismo tiempo, es un atributo del mando, dotado de un valor funcional, tanto desde el punto de vista económico como psicológico. Las mujeres viven habitualmente en muy buena relación, y aunque la suerte de la primera parezca a veces ingrata (trabaja mientras oye a su lado las carcajadas de su marido y de sus pequeñas amantes, y hasta asiste a los más tiernos retozos) no manifiesta mal humor. Esta distribución de los papeles no es, en efecto, ni inmutable ni rigurosa, y a veces, aunque con menos frecuencias, el marido y su primera mujer también juegan; ella no está de ninguna manera excluida de la vida alegre. Además, su menor participación en las relaciones de camaradería amorosa está compensada por una mayor respetabilidad y cierta autoridad sobre sus jóvenes compañeras.

Este sistema implica graves consecuencias para la vida del grupo. Al retirar periódicamente jóvenes mujeres del ciclo regular de los matrimonios, el jefe provoca un desequilibrio entre el número de muchachos y muchachas en edad matrimonial. Los hombres jóvenes son las víctimas principales de esta situación y se ven condenados a permanecer solteros durante muchos años, o a desposar viudas o mujeres viejas repudiadas por sus maridos. Los nambiquara resuelven entonces el problema de otra manera: mediante

1 En: *Tristes trópicos*. EUDEBA, Buenos Aires, 1976. pp. 310-312.

las relaciones homosexuales, que llaman poéticamente *tamindige kihandige*, es decir, "el amor mentira". Esas relaciones son frecuentes entre los jóvenes y se desarrollan con una publicidad mucho mayor que las relaciones normales. Los participantes no se retiran al matorral como los adultos del sexo opuesto. Se instalan cerca de una de las fogatas del campamento bajo la mirada divertida de los vecinos. El incidente da lugar a bromas, generalmente discretas. Esas relaciones son consideradas infantiles y casi no se les presta atención. Queda por saber si esos ejercicios van hasta la satisfacción completa o si se limitan a efusividades sentimentales acompañadas de juegos eróticos, tales como los que caracterizan, en amplia medida, las relaciones entre cónyuges.

Las relaciones homosexuales sólo son permitidas entre adolescentes que se encuentran en la relación de primos cruzados, es decir en las que uno de ellos está normalmente destinado a ser el esposo de la hermana del otro, a la que, por lo tanto, el hermano sirve provisionalmente de sustituto. Cuando uno pregunta a un indígena acerca de los contactos de ese tipo; la respuesta es siempre la misma: "Son primos (o cuñados) que se hacen el amor". En la edad adulta, los cuñados siguen manifestando una gran libertad. No es raro ver dos o tres hombres, casados y padres de familia, paseándose por la noche, tiernamente abrazados.

Sea lo que fuere con respecto a estas soluciones de reemplazo, el privilegio poligámico que los hace necesarios representa una concesión importante que el grupo hace a su jefe. ¿Qué significación tiene para este último? El acceso a jóvenes y lindas muchachas le ocasiona una satisfacción no tanto física (por razones ya expuestas) como sentimental. Sobre todo, el matrimonio poligámico y sus atributos específicos constituyen el medio puesto por el grupo a disposición del jefe para ayudarlo a cumplir sus deberes. Si estuviera solo, difícilmente podría hacer más que los otros. Sus mujeres secundarias, liberadas de los servicios propios de su sexo por status particular, le prestan asistencia y lo confortan. Ellas son la recompensa del poder y al mismo tiempo su instrumento [...].

Capítulo XXXVIII: "Un vasito de ron"[2]

[...] Ninguna sociedad es perfecta. Todas implican por naturaleza una impureza incompatible con las normas que proclaman y que se traduce concretamente por cierta dosis de injusticia, de insensibilidad, de crueldad. ¿Cómo evaluar esta dosis? La investigación etnográfica lo consigue. Pues si es cierto que la comparación de un pequeño número de sociedades las hace aparecer muy distintas entre sí, esas diferencias se atenúan cuando el campo de investigación se amplía. Se descubre entonces que ninguna sociedad es profundamente buena; pero ninguna es absolutamente mala; todas ofrecen ciertas ventajas a sus miembros, teniendo en cuenta un residuo de iniquidad cuya importancia aparece más o menos constante y que quizás corresponde a una inercia específica que se opone, en el plano de la vida social, a los esfuerzos de organización.

Esta frase sorprenderá al amante de los relatos de viajes que se emociona frente al recuerdo de las costumbres "bárbaras" de tal o cual población. Sin embargo, esas reacciones a flor de piel no resisten a una apreciación correcta de los hechos y su reubicación en una perspectiva ampliada. Tomemos el caso de la antropofagia, que de todas las prácticas salvajes es la que nos inspira más horror y desagrado. Se deberá, en primer lugar, disociar las formas propiamente alimentarias, es decir, aquellas donde el apetito de carne humana se explica por la carencia de otro alimento animal como ocurría en ciertas islas polinesias. Ninguna sociedad está moralmente protegida de tales crisis de hambre; el hambre puede llevar a los hombres a comer cualquier cosa: el ejemplo reciente de los campos de exterminación lo prueba.

Quedan entonces las formas de antropofagia que se pueden llamar positivas, las que dependen de causas místicas, mágicas o religiosas. Por ejemplo, la ingestión de una partícula del cuerpo de un ascendiente o de un fragmento de un cadáver enemigo para permitir la incorporación de sus virtudes o la neutralización de su poder. Al margen de que tales ritos se cumplen por lo general de manera muy discreta –con pequeñas cantidades de materia orgánica pulverizada o mezclada con otros alimentos–, se reconocerá, aun cuando revistan formas más francas, que la condenación moral de tales costumbres implica una creencia en la resurrección corporal –que será comprometida por la destrucción material del cadáver– o la afirmación de un lago entre el alma y el cuerpo con su correspondiente dualismo. Se trata de convicciones que son de la misma naturaleza que aquéllas en nombre de las cuales se practica la consumación ritual, y que no tenemos razones para preferir. Tanto más cuanto que el desapego por la memoria del difunto, que podemos reprochar al canibalismo, no es ciertamente mayor –bien al contrario– que el que nosotros toleramos en los anfiteatros de disección.

Pero sobretodo, debemos persuadirnos de que si un observador de una sociedad diferente considerara ciertos

2 En: *Tristes trópicos*. op.cit. 388-390.

usos que nos son propios, se le aparecerían con la misma naturaleza que esa antropofagia que nos parece extraña a la noción de civilización. Pienso en nuestras costumbres judiciales y penitenciarias. Estudiándolas desde afuera, uno se siente tentado a oponer dos tipos de sociedades: las que practican la antropofagia, es decir, que ven en la absorción de ciertos individuos poseedores de fuerzas temibles el único medio de neutralizarlas y aún de aprovecharlas, y las que, como la nuestra, adoptan lo que se podría llamar *antropoemía* (del griego *emein,* "vomitar"). Ubicadas ante el mismo problema ha elegido la solución inversa que consiste en expulsar a esos seres temibles fuera del cuerpo social manteniéndolos temporaria o definitivamente aislados, sin contacto con la humanidad, en establecimientos destinados a ese uso. Esta costumbre inspiraría profundo horror a la mayor parte de las sociedades que llamamos primitivas; nos verían con la misma barbarie que nosotros estaríamos tentados de imputarles en razón de sus costumbres simétricas.

Sociedades que nos parecen feroces desde ciertos puntos de vista pueden ser humanas y benevolentes cuando se la encara desde otros aspecto. Consideremos a los indios de las llanuras de América del Norte, que aquí son doblemente significativos, pues han practicado ciertas formas moderadas de antropofagia y que además ofrecen uno de esos pocos ejemplos de pueblos primitivos dotados de policía organizada. Esta policía (que también era un cuerpo de justicia) jamás hubiera concebido que el castigo del culpable debiera traducirse por una ruptura de los lazos sociales. Si un indígena contravenía las leyes de la tribu, era castigado mediante la destrucción de todos sus bienes –carpa y caballos-. Pero al mismo tiempo, la policía contraía una deuda con respecto a él; tenía que organizar la reparación colectiva del daño del cual, por su castigo, el culpable había sido víctima. Esta reparación hacía de este último deudor del grupo, al cual él debía demostrar su reconocimiento por medio de regalos que la colectividad íntegra –y la policía misma– le ayudaban a reunir, lo cual invertía nuevamente en relaciones; y así sucesivamente hasta que, al término de una serie de regalos y contrarregalos, el desorden anterior fuera progresivamente amortiguado y el orden inicial restablecido. No sólo esos usos son más humanos que los nuestros, sino que son más coherentes, aun si se formulan los problemas en términos de nuestra moderna psicología: en una buena lógica la "infantilización" del culpable, que la noción de castigo implica, exige que se le reconozca un derecho correlativo de gratificación, sin la cual el primer trámite pierde su eficacia, si es que no trae resultados inversos a los que se esperaban. Nuestro modo de actuar es el colmo de lo absurdo: tratamos al culpable simultáneamente como a un niño, para autorizarnos su castigo, y como a un adulto, para negarle consuelo; y creemos haber cumplido un gran progreso espiritual porque, en vez de consumir a algunos de nuestros semejantes, preferimos mutilarlos física y moralmente.

Los Argonautas del Pacífico Occidental

B. Malinowski

III [Los artículos que se intercambian][3]

[…] Los brazaletes de concha por una parte y las largas cintas de conchas de espóndilo por otra, los dos artículos principales del Kula, son ante todo adornos. Como tales, se usan solamente con los vestidos de danza, más complicados, en ocasión de las grandes festividades: las danzas ceremoniales más importantes, las grandes fiestas y las enormes asambleas en que hay representaciones de varias aldeas. Nunca pueden usarse como adorno diario ni en ocasiones de menor importancia, tales como pequeñas danzas de aldea, asambleas de la cosecha, expediciones amorosas en las que se lleva la cara pintada, adornos florales y ornamentos más pequeños, aunque no completamente cotidianos. Pero aunque sean utilizables y a veces utilizados, esta no es la función principal de estos artículos. De manera que un jefe puede poseer varias cintas de conchas y algunos brazaletes. Suponiendo que en su poblado, o en alguno vecino, se celebre una gran danza, él no se pondrá sus abalorios si asiste a la fiesta, a menos que pretenda bailar y decorarse a este efecto; pero cualquiera de sus parientes, hijos o amigos, e incluso vasallos, pueden usarlos con sólo pedirlos. Si usted va a una fiesta o danza donde hay varios hombres que llevan tales adornos y le pregunta a algunos de ellos, escogidos al azar, a quién pertenecen, lo más probable es que más de la mitad contesten que ellos no son los propietarios, que se los han prestado. Estos objetos no se poseen con el propósito de usarlos; el privilegio de poderse embellecer con ellos no es el verdadero objetivo de la posesión.

Es más –y esto es bien significativo– la gran mayoría de los brazaletes de concha, casi el noventa por ciento, son de una talla demasiado pequeña para podérselos poner, incluso para los muchachos y muchachas más jóvenes. Unos cuantos son tan grandes y valiosos que no se usan en absoluto, excepto una vez cada década y lo hace un hombre muy importante en un día muy festivo. Aunque todos los collares de conchas se pueden usar, algunos de ellos están considerados también demasiado valiosos, y son incómodos para el uso frecuente y sólo se llevan puestos en ocasiones muy excepcionales.

Esta descripción negativa nos fuerza a la pregunta: ¿por qué, pues, se valoran estos objetos?; ¿para qué sirven? La respuesta completa a estas preguntas surge del conjunto del relato que contienen los capítulos siguientes, pero de momento se debe dar ya una idea aproximada. Como siempre es mejor abordar lo desconocido a partir de lo conocido, reflexionemos un momento para ver si existen entre nosotros mismos este tipo de objetos que desempeñen un papel similar, que se usen y posean de la misma manera. Cuando, después de seis años de ausencia en los mares del Sur y Australia, volví a Europa e hice mi primer conato de visita turística al Castillo de Edimburgo, se me mostraron las joyas de la Corona. El guía contó muchas historias sobre cómo las llevaron éste o aquel rey o reina en tal o cual ocasión, cómo algunas de ellas fueron trasladadas a Londres ante la grande y justa indignación de todo el pueblo escocés, cómo fueron restituidas y ahora, para satisfacción de todos, están a salvo bajo siete llaves y nadie las puede tocar. Mientras las observaba iba pensando cuán feas, inútiles, sin gracia e incluso pretenciosas eran, y tuve la impresión de haber escuchado narraciones similares y haber visto muchos otros objetos de esta clase que me habían causado una impresión similar.

Y entonces se me presentó la imagen de una aldea indígena sobre suelo de coral y una pequeña plataforma destartalada, temporalmente instalada bajo un cobertizo de hojas de pandano, alrededor de un grupo de hombres morenos y desnudos, y uno de ellos enseñándome unas cintas largas y delgadas, de color rojo, y unos objetos gordos y blancos, gastados por el uso, de aspecto tosco y tacto prin-

3 Fragmento del apartado III del capítulo III: Principales Características del Kula, en *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Península, Barcelona, 1975. pp.99-103.

goso. También él los nombraba con reverencia y contaba sus historias, quiénes y cuándo los llevaron puestos y cómo pasaban de manos y de qué modo su posesión temporal era un gran signo de importancia y gloria para la aldea. La analogía entre los *vaygu´a* (objeto preciosos) europeos y los trobiandeses debe precisarse mejor. De hecho, las Joyas de la Corona, como todas las alhajas de familia demasiado valiosas e incómodas de llevar, son del mismo género que los *vaygu´a,* en el sentido de que se las posee por afán de posesión y el privilegio que supone esta propiedad es lo que les confiere un valor intrínseco. También se aprecian, tanto las alhajas de familia como los *vaygu´a*, por el halo histórico que los rodea. Sin embargo, por feo, inútil y de poco valor que sea un objeto -según los criterios al uso-, si ha figurado en escenas históricas y ha pasado por las manos de personas célebres, y sí es además el testimonio invariable que evoca importantes sucesos emotivos, no es de extrañar que nos resulte precioso. Este sentimentalismo histórico, que en realidad supone buena parte de nuestro interés general por el estudio de los acontecimientos del pasado, existe también en los mares del Sur. Todo artículo kula realmente bueno tiene su nombre propio, cada uno tiene una especie de historia o leyenda en las tradiciones indígenas. Las Joyas de la Corona o las alhajas de familia son una insignia de rango y un símbolo de riqueza, respectivamente, y en otro tiempo entre nosotros y todavía hasta hace muy pocos años en nueva Guinea, rango y riqueza iban a la par. La diferencia principal consiste en que los bienes kula se poseen sólo temporalmente, mientras que en Europa, para que un tesoro tenga todo su valor, debe poseerse sin ninguna limitación.

Enfocando el problema desde el punto de vista etnológico, más amplio, podemos clasificar los objetos valiosos kula entre los muchos objetos "ceremoniales" de valor; las enormes armas esculpidas y decoradas, los útiles de piedra, los artículos de uso doméstico e industrial demasiados bien decorados y demasiado pesados para usarse. A tales objetos se les llama "ceremoniales", pero esta palabra parece abarcar un gran número de significados, hasta tal punto que llega a no significar nada concreto. En realidad, se califica de "ceremonial" a un artículo simplemente por el hecho de que no se sabe nada acerca de sus usos ni de su naturaleza general. Ciñéndome en exclusiva a las exposiciones relativas a Nueva Guinea, puedo afirmar que muchos de los susodichos objetos ceremoniales no son más que objetos de uso que por la riqueza de su material y la cantidad de trabajo requerido para su fabricación se han transformado en bienes de atesoramiento. Además, otros se usan en las festividades, pero no toman parte en ritos ni en ceremonias y sólo sirven para adorno, por lo que deberían llamarse *objetos de gala*. Por último, parte de estos artículos funcionan en realidad como instrumentos de ritos mágicos o religiosos y pertenecen al aparato inherente a toda ceremonia. Éstos y solamente éstos pueden llamarse con propiedad *ceremoniales*. En las fiestas *So´i* del Massim del Sur las mujeres llevan en la mano un hacha de hoja pulida con mango estéticamente esculpido y acompañan, con paso rítmico al son de los tambores, la entrada de los cerdos y las plantas de mango en el pueblo. En este caso, como forman parte de la ceremonia y las hachas son un accesorio indispensable, su uso puede llamarse legítimamente "ceremonial". Además, en ciertas ceremonias mágicas de las Trobiand, el *towosi* (mago de los huertos) tiene que llevar sobre el hombro un hacha y con ella descargar un golpe ritual sobre el montón de *kamkokola.*

Los *vaygu´a* –objetos preciosos kula– son, en uno de sus aspectos, objetos excesivamente grandes para usarlos. Pero también son objetos *ceremoniales* en el sentido restringido y correcto de la palabra.

[...]

No debemos olvidar que estamos tratando de formar una idea clara y vívida de lo que para los indígenas representan los objetos preciosos kula, y no de describirlos de forma minuciosa y detallada, ni de definirlos con precisión. La comparación con las alhajas de familia y las Joyas de la Corona europeas se ha hecho con la intención de sentar que este tipo de propiedad no es sólo una extravagante costumbre de los mares del Sur, extraña a nuestras concepciones. En efecto –y quiero insistir en este punto– la comparación que he hecho no se basa en una similitud puramente externa y superficial. Las actitudes psicológicas y sociológicas en juego son las mismas, es realmente la misma actitud mental la que nos hace valiosas nuestras alhajas de familia y la que les hace valiosos a los nativos de Nueva Guinea su *vaygu´a.*

La vida sexual de los salvajes

4. Poligamia de los jefes[4]

La monogamia es en cierto modo reglamentaria entre los trobiandeses, y en todo lo que hasta aquí hemos dicho del matrimonio hemos supuesto la existencia de una sola mujer. Creemos haber seguido el método bueno, pues en el caso de un hombre que posee varias mujeres, nuestra descripción se aplica, en sí, a cada una de las uniones en que se encuentra comprometido. La poligamia propia-

4 Apartado 4 del capítulo V. El matrimonio. En: *La vida sexual de los salvajes*. Morata, España, 1968. Pp 134-136.

mente dicha sólo exige algunas observaciones suplementarias. La poligamia (*vilayawa*) está permitida por la costumbre a las gentes de categoría elevada o que jueguen en la vida de la tribu un papel importante; a los hechiceros de fama, por ejemplo. En ciertos casos, en efecto, el hombre, por razón de su situación está obligado a tener gran número de mujeres. Tal, especialmente el caso de un jefe, es decir, de todo hombre de rango elevado que ejerce un poder sobre un territorio, más o menos extenso. Para poder ejercer este poder y cumplir con las obligaciones inherentes a su cargo debe ser rico, y en las islas Trobiand sólo se puede ser rico poseyendo varias mujeres.

Uno de los rasgos más notables de la constitución de la tribu de que hablamos consiste en que la fuente del poder es principalmente de orden económico, y en que el jefe no puede realizar muchas de sus funciones ejecutivas ni hacer valer mucho de sus privilegios, como no sea el hombre más rico de la comunidad. Tiene derecho a exigir pruebas de profundo respeto, obediencia a sus órdenes y prestación de servicios; puede contar con la participación de sus vasallos en la guerra, en una expedición o en una solemnidad; pero todas estas cosas las tiene que pagar a un precio elevado. Debe dar grandes fiestas y costear todas las empresas, alimentando a los que en ellas participan, y recompensando a los actores principales. En las islas Trobiand, pues, el poder es esencialmente plutocrático. Y otro aspecto de tal sistema de gobierno, no menos notable e inesperado, es éste: no obstante necesitar el jefe grandes ingresos, su cargo, como tal, no implica renta alguna, ni recibe de los habitantes ninguno de esos tributos sustanciales que pagan generalmente los súbditos a sus jefes. Los pequeños regalos o tributos anuales que reciben -los mejores peces de una pesca, primicias de legumbres, nueces y frutas especiales-, no son sino golosinas, y en ningún caso pueden ser consideradas como una renta. En efecto, el jefe reembolsa el precio en su más alto valor. La totalidad de su renta proviene de las contribuciones anuales que recibe como hombre casado. No obstante, esta renta, en su caso, es muy considerable, ya que posee muchas mujeres, cada una de las cuales se halla más ricamente dotada que si estuviese casada con un plebeyo.

Algunos detalles concretos nos permitirán dar una idea más clara de la situación. Cada jefe tiene un distrito tributario, que comprende varias aldeas -algunas docenas en el distrito de Kiriwina, una docena aproximadamente en el de Luba o Tilataula, una o dos aldeas en los distritos de jefes menos importantes-; este distrito se hace tributario del jefe por medio del matrimonio. Cada comunidad tributaria proporciona al jefe una contribución considerable, pero únicamente en forma de una dotación anual de ñame. Cada aldea y, en el caso de una aldea mixta, cada una de las partes que la componen, es "propiedad" de un subclan. El jefe del distrito toma mujer en cada uno de esto subclanes; el matrimonio que contrae puede decirse que es perpetuo, pues cuando la esposa muere es reemplazada inmediatamente por otra, su sustituta (*kaymapula*), tomada del mismo subclan. Todos los miembros masculinos de éste contribuyen a la dotación de esta mujer, que representa al subclan ante el jefe, y es el jefe del subclan quien, en nombre de todos sus subordinados, rinde el tributo anual. Así, pues, todos los hombres de un distrito trabajan para su jefe, pero lo hacen como para un pariente político, bastante alejado, es verdad.

El jefe de Omarakana, jefe a la vez de Kiriwina, supera a todos los demás, en categoría, poder, extensión de influencia y reputación. Su territorio tributario, hoy considerablemente reducido a consecuencia de la intervención de los blancos y la desaparición de algunas aldeas, comprendía toda la parte norte de la isla, y se componía de varias docenas de comunidades o subdivisiones aldeanas, que le entregaban hasta sesenta mujeres (de las que se pueden ver algunas aún en la foto 30). Cada una de estas mujeres le proporcionaba un apreciable ingreso de ñame. La familia de cada cual debía llenar anualmente uno o dos depósitos de provisiones (foto 31), con capacidad cada uno de cinco o seis toneladas de ñame. En total, el jefe podía recibir de 300 a 350 toneladas de ñame por año[5]. Ciertamente, era ésta una cantidad suficiente para sufragar los gastos de fiestas grandiosas, financiar expediciones marítimas y guerreras, hacer fabricar por artesanos ornamentos preciosos, pagar hechiceros y asesinos peligrosos, para hacer, en suma, todo lo que se espera que haga un personaje poderoso.

Así, pues, la riqueza constituye manifiestamente la base del poder; pero, en el caso del jefe supremo de Omarakana, el poder estaba reforzado por le prestigio personal, por el respeto debido a su carácter tabú o sagrado y por el hecho de poseer la terrible magia del tiempo, gracias a la cual podía hacer próspera o miserable la comarca entera. Los jefes de menor importancia no pueden contar generalmente sino con unas cuantas aldeas, y otros, cuya importancia es casi nula, sólo sacan sus ingresos de las dependencias directas de su establecimiento personal. En todos los casos el poder y la situación del jefe dependen enteramente

5 Nota al pie en el texto original: "Este cálculo aproximado fue hecho para mí por un negociante que se ocupaba, entre otras cosas, de la exportación de ñame para las plantaciones de la metrópoli. Como me ha sido imposible comprobarlo, lo doy aquí con toda reserva."

de su privilegio de poligamia y de la dote excepcionalmente considerable que debe llevar la mujer que se casa con un jefe.

Aunque breve y necesariamente incompleta, esta exposición bastará para mostrar la influencia enorme y compleja que el matrimonio y la poligamia ejercen sobre la constitución del poder y sobre toda la organización social de los trobiandeses.

Comunidades genéticas imaginadas

Etnicidad y esencialismo en el siglo XXI[1]

Bob Simpson[2]

A lo largo de las dos últimas décadas, los desarrollos en las nuevas tecnologías reproductivas y genéticas han avanzado a una velocidad extraordinaria. La respetabilidad asignada por las noticias a estos desarrollos implica que cada vez más los no especialistas deben encontrarle el sentido a información nueva y a menudo desafiante en términos de ética. La asimilación a la comprensión cotidiana de los 'hechos' relativos a proyectos que involucran al genoma humano tiene importantes implicancias para las nociones de orígenes, vínculo e identidad. De hecho, las narrativas, conceptos y términos que esta floreciente área de la ciencia habitualmente vuelca a la sociedad en sentido amplio, no sólo rebotan en una gruesa capa de ignorancia e indiferencia, sino que se entretejen con los discursos populares en torno al comportamiento humano y la interacción. En este ensayo presento algunas especulaciones sobre la relación entre las comprensiones populares de las nuevas tecnologías genéticas y reproductivas por un lado, y las ideas de etnicidad y nacionalidad por el otro. Los dos casos a los que me referiré son de Europa del Norte, pero las conclusiones a las que llego tienen implicancias mucho más amplias. En muchos aspectos, las analogías, conexiones y homologías sobre las cuales llamo la atención no tienen nada de nuevo. El tráfico de símbolos y metáforas que llevan a la configuración de identidades étnicas y genéticas está establecido en la literatura (ej. Gellner 1983, ver también Chapman 1993). Sin embargo, quisiera sugerir que la importancia en ascenso del ADN como el marcador definitivo de la similitud y diferencia humana abre nuevas posibilidades para la racialización (Bradby 1996) y la esencialización de la etnicidad, que es importante que los antropólogos sigan escrutando.

En el salto entre lo que es posible (que los especialistas en genética a menudo se esfuerzan por subestimar) y lo que se cree posible (que el público, asistido por los medios, es propenso a sobrestimar), la imaginación trabaja arduamente. Por medio de C.Wright Mills, Glasner y Rothman invocan la idea de las 'imaginaciones genéticas' para referirse a la conexión entre biografía, historia y sociedad hecha posible por el mapeo del genoma humano (1998:1). En el recuento desarrollado aquí, la noción de imaginaciones genéticas recibe una inflexión más bien diferente cuando las ideas de imaginación y genética se juntan con la de comunidad. El punto de partida para este diálogo entre diferentes dominios es la noción de una 'comunidad imaginada' tal como la desarrolla Benedict Anderson (1983) en su historia del 'origen y propagación del nacionalismo'. La idea de una 'comunidad imaginada' es a la vez elegante y simple. La promoción de tradiciones locales o 'folklóricas' tal como se la encuentra en la literatura, música, danza, rituales y poesía fue fundamental para que la gente pudiera imaginarse algo más amplio que su propia comunidad inmediata. Más allá de sus propias familias y hogares había otros, a quienes probablemente nunca conocerían, pero que hablaban su mismo lenguaje, sostenían los mismos valores, cantaban las mismas canciones y aspiraban al mismo sentimiento de identidad y nacionalidad. El poder de las representaciones colectivas central a la narración de Anderson no es nada nuevo, está claro. Lo que resultó original, sin embargo, fue su enfoque sobre la circulación de libros, revistas, diarios y periódicos que hicieron posibles comunidades imaginadas e imaginables de las cuales uno podía suponer que eran 'tal como nosotros'. Como él lo dice 'lo que, en un sentido positivo, hizo imaginables a las nuevas comunidades, fue una interacción algo fortuita pero explosiva entre un sistema de producción y relaciones productivas (capitalismo), una tecno-

1 En: *Anthropology Today,* Vol. 16 Nº 3, Junio 2000.

2 Bob Simpson es catedrático en Antropología en la Universidad de Durham y es coeditor de Discovering Anthropology, la guía de recursos para docentes de RAI. Se lo puede contactar en robert.simpson@durham.ac.uk. En el texto original agradece "Arnar Arnason, Luisa Belaunde, Richard Fleming, Tamara Kohn y Malcolm Smith por sus útiles comentarios y contribuciones al desarrollo de este paper, y a David Austin por la autorización para usar su comic".

logía de las comunicaciones (imprenta) y la fatalidad de la diversidad lingüística humana' (ibid 46).

A continuación consideraré algunas nuevas imaginaciones que son posibles a medida que los datos no procesados de la similitud y diferencia humana (lo que podría llamarse la fatalidad de la diversidad genética humana), tal como nos los revelan las nuevas tecnologías reproductivas y genéticas, comienzan a informar la noción de etnicidad o de qué es ser 'tal como nosotros'. En muchos aspectos la forma que toma esta ósmosis de ideas tiene algunas resonancias familiares. Por ejemplo, familia y parentesco son aún metáforas importantes para el establecimiento de nociones abstractas de nacionalidad y etnicidad. Anderson sostiene que esta poderosa y a menudo utilizada conexión conceptual es evidente en el uso de términos relativos al parentesco en el lenguaje del nacionalismo, tales como las nociones de paternidad, maternidad, lengua materna y tierra natal (Anderson 1983: 131). Para Schneider, lo que hace que familia y nación se unan con tan profunda resonancia es la idea de 'una solidaridad difusa y perdurable' que es apuntalada por una substancia compartida para crear 'una unidad de cierto tipo' (Schneider 1969: 67). En Occidente, la sangre ha sido la base de esta unidad mediante una substancia compartida. De hecho, las ideas de consustancialidad por medio de la sangre han conformado ideologías de descendencia que no sólo proveen la base de la unidad simbólica de un grupo sino que también apuntalan sus reclamos territoriales. Sin embargo, con el advenimiento de la nueva genética aparece un nuevo vocabulario para fundamentar diferencia y similitud: la 'sangre' es desplazada por el ADN como marcador esencial de la identidad compartida y atributo. Al imaginar la etnicidad y nacionalidad, existe una fuerte probabilidad –y de hecho una evidencia creciente– de que la sustancia podría dejar paso a frecuencias, secuencias y mutaciones de genes más 'científicamente' determinables. Tal es el caso, particularmente, cuando las identidades están en disputa[3]. La 'lectura' de dicha información es la tarea de expertos en genética médica, pero el conocimiento y la toma de conciencia de que la misma puede leerse de maneras que dicen algo respecto no sólo de la salud y la normalidad, es de un significado social más amplio para las comunidades imaginadas y los límites que las garantizan (Barth 1969). Sin embargo, existe una preocupación considerable acerca de los niveles de lo que en forma reveladora se llama 'alfabetización genética' (ver Turney 1998 para discusión), y cierta ansiedad respecto de que los ciudadanos están siendo progresivamente desempoderados mediante la ignorancia y la incapacidad para poder hacer comentarios sobre un medio ambiente técnico y moral rápidamente cambiante. No obstante, en su análisis de la 'comprensión pública de la nueva genética', Durant et al (1996) señalan la inadecuación de los modelos de déficit para las explicaciones de estos procesos. Llaman la atención sobre la presencia activa de creencias y valores seculares dados a luz al tratar de comprender el sentido de las nuevas tecnologías; no se trata meramente de la ausencia de conocimiento técnico (también cfr. Richards y Ponder 1996). En otras palabras, las complejidades de la genética invariablemente están repartidas en expresiones a la vez familiares y accesibles. Permítaseme comenzar mediante una anécdota que subraya algunas de estas expresiones en uso y empieza a mostrar las formas indirectas en que las 'comunidades genéticas imaginadas' van cobrando forma.

La 'invasión de los bebés vikingos'

En el Reino Unido, así como en muchas otras partes de Europa, existe una carencia de semen para su uso en clínicas que ofrecen inseminación artificial por medio de donantes a aquellos que enfrentan problemas para concebir. Si bien la inseminación artificial por medio de donantes es un procedimiento aceptado, la disposición de los varones a presentarse como donantes ha disminuido. La causa de esta reticencia ha sido atribuida a la creciente posibilidad de que en el futuro estos encuentren que son rastreados por su linaje biológico –una eventualidad que los donantes, habitualmente jóvenes y solteros al momento de donar, no quieren incorporar a sus futuros proyectados. Por ende, la demanda supera a la provisión, y las colas de aquellos que buscan tratamiento se hacen más largas. Para muchos de quienes esperan tratamiento, los años de intentar concebir implican que el tiempo no está de su lado. Enfrentados con este problema, los médicos han desarrollado soluciones novedosas. El Dr. Richard Fleming, especialista en fertilidad en el Glasgow Royal Infirmary, intentó importar esperma del banco de esperma Cryos en Dinamarca. Cryos afirma que posee un programa de donantes altamente exitoso, y exporta esperma congelado a más de veinte países en todo el mundo; el logo de la organización consiste en un par de espermas de historieta sonrientes nadando hacia arriba, y la leyenda 'mantenemos a la cigüeña ocupada'. Sin embargo, bajo el Acta de Fertili-

3 Tal como Skinner lo señalaba en una reciente carta a Anthropology Today, la emergencia de la antropología molecular como un subcampo al interior de la disciplina abre terrenos éticos y filosóficos desafiantes. Skinner llama la atención sobre el trabajo del centro de Antropología Genética en el University College London y su análisis del cromosoma 'Y' de los Lemba de Sudáfrica para testear el status de su pretendida descendencia judía (Skinner 1999).

zación Humana y Embriología dicha importación sería ilegal sin la licencia apropiada. Después de dieciocho meses de campaña por parte de los doctores de Glasgow, se les concedió una licencia que permitiría la importación siempre y cuando el banco de esperma Cryos estuviera sujeto a las mismas regulaciones y estándares vigentes en el Reino Unido. El camino estaba ahora abierto para la importación de una cantidad sustancial de esperma para asistir a las parejas infértiles en Escocia y en todo el Reino Unido. Los periódicos rápidamente presentaron la historia en términos algo más familiares. Un periódico reportó 'la invasión de los bebés vikingos' (*The Mail on Sunday*, 10 de octubre de 1999) evocando la imagen de una contribución más temprana y más forzada al *pool* genético británico por parte de los europeos del Norte. Una alusión similar apareció en *The Guardian*, mostrando a un vikingo que había llegado para 'incendiar, saquear y donar'. En las semanas siguientes a la aparición de la noticia, hubo un alto nivel de interés entre los varones escoceses por la perspectiva de donar esperma, con numerosas consultas telefónicas y un aumento en el número de varones que se presentaban como donantes. De hecho, surgió la pregunta de si la importación sería finalmente necesaria.

Resultaría extremadamente difícil poder hablar directamente con aquellos que contactaron a la clínica con la idea de donar su semen, respecto de por qué consideraron siquiera presentarse al proceso de examen, que es emocionalmente demandante. El hecho es que muchos hicieron dicho contacto y sus decisiones fueron de algún modo precipitadas por la cobertura de prensa. Incluso pareciera que para algunos de los hombres que se presentaron no se trataba simplemente de un deseo altruista de ayudar a parejas infértiles. Un escocés residente en Londres ofreció regresar a Glasgow regularmente a fin de donar (Richard Fleming, comentario personal). ¿Cuáles serían por ende las conexiones entre el aumento de la voluntad de algunos varones escoceses de donar semen por un lado, y la pretendida amenaza de una invasión genética causada por la importación de semen dinamarqués por otro?

Podríamos proponer una conexión a nivel individual, motivada por la preocupación respecto de la paternidad de un chico y el deseo de obviar los problemas que podrían presentarse en caso de que éste quisiera rastrear a su padre biológico tiempo más tarde. ¿Qué significaría para un chico descubrir que sus orígenes biológicos residen en un donante de esperma danés? Siempre ansioso por llevar el debate hacia asuntos de real importancia, un colaborador del correo de lectores del *Glasgow Herald* sugirió que los orígenes del esperma no importaban siempre y cuando éste viniera de una nación que pudiera jugar fútbol (*Glasgow Herald*, 19 de octubre de 1999). Pero si a los 18 el chico descubriera sus orígenes genéticos, ¿sería aceptable jugar para Dinamarca tanto como para Escocia? Tan cruciales como dichas preguntas pudieran ser para la biografía e identidad del chico (quien ya parece configurado como varón en la mente de algunas personas), mi preocupación aquí tiene que ver con un conjunto más amplio de relaciones, a la vez que más especulativo. Si seguimos el hilo presentado por las historietas y los titulares de los periódicos, empezamos a ver que la violación ante la cual los hombres están respondiendo no es un abuso geográfico o cultural, sino uno incluso más insidioso. ¿Acaso la invasión no es del *pool* genético que en sí mismo se ha tornado una metáfora de otros tipos de comunidades? ¿Se percibe como amenazada una comunidad de varones, mujeres y chicos cuya identidad cultural y social distintiva, se cree, está enraizada en un genotipo distintivo? ¿Podría suceder que tal amenaza sea experimentada por estos hombres como si estuviera dirigida a otros marcadores de la identidad étnica tales como el lenguaje, la literatura o las costumbres, con la donación de esperma como una forma lógica de resistencia?

Llegado este punto, perdonaremos al lector por creer que todo esto es un poco ilógico. La idea de que existan genes para el 'ser escocés' es una noción ridícula. Proviene del discurso torpe, pero ahora altamente penetrante, de 'genes para esto' y 'genes para aquello', que prescribe nuestro destino y presenta al ADN como la esencia perturbadoramente reduccionista de nuestra humanidad; el 'alma' de los tiempos modernos, tal como Nelkin y Lindee describen su retrato en la cultura popular (1995:40). Del mismo modo, la cantidad de nacimientos factibles de resultar de la importación propuesta probablemente no llegue a cifras mayores, y por ende difícilmente podría constituir una corrupción del *pool* genético. Finalmente, las especulaciones presentadas imputan una hostilidad al mestizaje que muchos podrían encontrar ofensiva. Pero al igual que con muchas de las nuevas tecnologías reproductivas y genéticas, prácticas que típicamente sólo afectarán las vidas de unos pocos, son al mismo tiempo ideas que deben ser asimiladas y entendidas por muchos otros. El punto es que no estoy examinando hechos científicos, sino el trabajo cultural de la metáfora y la analogía. En la turbulenta geopolítica de fines del siglo veinte es tan probable que se presione a la ciencia para ponerla al servicio de la nacionalidad tanto como al fútbol o la cocina. Estar alerta a tales procesos plantea un particular desafío a las ciencias de la vida en general y a la antropología en particular, en tanto éstas destacan las formas en que la identidad, los límites y las conexiones entre miembros de la comunidad son conce-

bidos a la luz de las ideas cambiantes sobre el cuerpo, la sociedad, la tecnología y la naturaleza.

El Proyecto Genoma Islandés

Permítanme ahora referirme a otro caso que provee un ejemplo mucho más concreto de la genetización de la etnicidad: el proyecto nacional de genoma humano actualmente en curso en Islandia. Descripto con cierto detalle en una edición anterior de Anthropology Today (octubre de 1999), el proyecto DeCode se inició en 1996 con la intención de construir una base de datos médica a nivel nacional de los islandeses. Las características particulares que hacían a los islandeses candidatos ideales para este experimento residían en el hecho de que son una población pequeña (275.000), homogénea (históricamente relativamente aislada), con un renombrado interés por su propio registro genealógico. Son asimismo una población altamente alfabetizada, capacitada para participar activamente en el proceso de toma de decisiones que eventualmente resultó en el establecimiento de un contrato entre el gobierno islandés y DeCode Genetics. Sin embargo, el proceso no estuvo exento de controversia, y el debate DeCode en Islandia y otros lugares ha oscilado de un lado a otro entre aquellos que ven una innovación líder a nivel mundial en salud pública, a la que seguirá un proceso de consulta modelo, y aquellos que ven una comoditización y explotación cínica de la herencia genética de una nación. En modos que tienen resonancia con debates anteriores acontecidos en Islandia respecto de las cuotas pesqueras, los oponentes de DeCode afirman que lo que de hecho es propiedad colectiva de la nación está en efecto siendo privatizado para la ganancia comercial de unos pocos. De cualquier modo, de este debate emergió un amplio consenso para proceder con el proyecto, y una base de datos que incluye a la mayoría de los islandeses adultos vivos está empezando a cobrar forma. La participación nacional en el proyecto fue percibida como la posibilidad de obtener una variedad de incentivos. Los beneficios comerciales incluyen la ganancia futura de la venta de las tecnologías y los procesos patentados. Los beneficios de salud incluyen la perspectiva de un más eficiente registro, testeo y escrutinio de los desórdenes de origen genético[4] y una posición de largada a la cabeza en el campo emergente de la farmacología genética. Finalmente, el proyecto DeCode ha proporcionado empleo a nivel local a un número significativo de científicos altamente calificados que de otro modo hubieran formado parte de la diáspora intelectual vigente en Islandia desde hace años.

Lo que no parece haber sido discutido en el desarrollo del proyecto DeCode es la generación de un medio que permita identificar límites claros y bordes rígidos para algo que hasta ahora había sido borroso y fluido. El acuerdo para proceder con el proyecto sobre la base de que hace algo específico por los islandeses y su salud, posee una lógica difícil de refutar si uno está del lado de adentro y probablemente se beneficie de algún modo. Pero como derivado existe un poderoso alegato acerca de la identidad nacional, y los medios para poner en primer plano algunos discursos perturbadoramente familiares sobre la pureza 'racial' se tornan rápidamente disponibles. Esto no significa, por supuesto, que el proyecto DeCode esté a punto de tornar a los islandeses en supremacistas xenófobos. Simplemente queremos señalar que la inclusividad y la exclusividad son dos caras de la misma moneda y, con pasaportes y números de seguridad social, ser un miembro inscripto en el proyecto de genoma islandés consolidará y resaltará la identificación con algunos y aumentará el sentido de diferenciación de otros. Si así lo desean, los islandeses pueden imaginarse a sí mismos como parte de una comunidad genética única, esencialmente igual en sus diferencias. Como tales, estos desarrollos nutren discursos ya existentes acerca de la nacionalidad islandesa que retratan a los islandeses como guardianes de una herencia única. Por un lado, esta herencia es sostenida en el lenguaje islandés, y particularmente en las sagas. Por otro, es evidente en el particular apego que los islandeses sienten por su distintivo medio ambiente natural y sus recursos. Para muchos islandeses es un deber dado el hecho de preservar y proteger el lenguaje y la naturaleza. Por ende, en Islandia la resistencia a la adopción de palabras prestadas del inglés es particularmente fuerte, con campañas efectivas para conservar a su lenguaje incólume. Del mismo modo, el Ministro de Agricultura de Islandia recientemente consideró una solicitud para importar huevos fertilizados de vacas noruegas y se encontró con protestas de quienes consideraban necesario proteger la integridad e identidad única de las razas islandesas (Arnar Arnason, comentario personal). El proyecto DeCode podría proveer otro término a través del cual las nociones de etnicidad, límite e identidad podrían refractarse de manera similar.

La 'genetización' de la etnicidad

Las ideologías de la nacionalidad reflejan continuidad entre un pasado que podría ser 'inventado' y un futuro que existe sólo en la imaginación. Las ideologías que conectan pasado y futuro a menudo están construidas sobre no-

4 Por ejemplo, el proyecto ha usado exitosamente el análisis de herencia hecho posible por la base de datos para identificar un enfoque heredado de la preeclampsia (Arngrimsson et al 1999).

ciones de genealogía, y los nombres, historias y propiedades que conectan a los chicos con sus ancestros. En este sentido, los dolores de parto presentes de la nacionalidad islandesa y escocesa comparten varias similitudes. La migración creciente entre estados desestabiliza a comunidades en las que la homogeneidad era hasta ahora la norma. Islandia en particular ha recibido cantidades sin precedentes de personas luego del malestar en los Balcanes. También hay similitudes en el hecho de que actualmente tanto Escocia como Islandia están atrapadas en una tensión más amplia entre el crisol de un superestado europeo por un lado, y la reafirmación de fuertes identidades regionales por otro. El movimiento hacia una mayor transferencia y autonomía regional que el proceso de la Unión Europea ha hecho posible, abre nuevas configuraciones de identidad y límite. En la reimaginación de comunidad que estos desarrollos inspiran, el esencialismo genético ofrece una ruta directa hacia la racialización de la etnicidad. No es sorprendente que el compromiso con tal pensamiento signifique que la perspectiva de la infiltración genética se demuestra como profundamente perturbadora. En el ejemplo islandés, la imaginación de una comunidad genética ha recibido un serio ímpetu por parte del proyecto DeCode. En el corto plazo, los islandeses sin duda descubrirán más acerca de su herencia genética compartida e invertirán más en los beneficios de salud que esta base de datos hace posible. Sin embargo, a medida que la preocupación gira de la 'asistencia social' a la 'asistencia genética' (Miringoff 1991) y el imperativo para explicar todos los aspectos de la condición humana en términos genéticos se torna más fuerte (Lippmann 1991), la salud del *pool* genético se torna una preocupación primaria. Con ello viene la posibilidad de ver al mestizaje como el desperdicio de una herencia y de la inversión hecha en ella a lo largo de las generaciones. En el largo plazo, el refuerzo de estrategias endogámicas podría producir algunos desarrollos perturbadores. Silver (1998), por ejemplo, especula acerca de una sociedad futura en la cual el globo está dividido en dos comunidades: están aquellos de naciones ricas que han experimentado generaciones de terapias genéticas y enriquecimiento genético (se refiere a ellos como los Ricos en Genes). El otro grupo son los 'Naturales', la mayoría de las personas sobre la tierra, que se han reproducido por medios enteramente naturales a lo largo de las generaciones y poseen todas las limitaciones e imperfecciones que actualmente caracterizan a la condición humana. Los Ricos en Genes son más saludables, inteligentes, atléticos y longevos que el segundo grupo. Los dos grupos son mutuamente infértiles.

Así como no fue el descubrimiento del átomo sino los usos que se hicieron de este descubrimiento lo que impactó de manera tan dramática sobre la historia reciente, lo mismo podría suceder con el descubrimiento de Watson y Crick de la doble hélice. En sí mismo el descubrimiento era simplemente la respuesta a un rompecabezas. Sin embargo, el registro reciente respecto de convertir un conocimiento neutral en una aplicación benigna no es bueno. Invariablemente los nuevos descubrimientos y las tecnologías que ellos engendran han sido forzados al servicio del poder, la dominación y el propio interés comercial. En lo que respecta a la genética y las nuevas tecnologías reproductivas, el genio de la botella está suelto. Los debates éticos, sociales y legales incitados por temas tales como el examen y testeo genético, el asesoramiento genético, los tests de diagnóstico pregenético y la recolección, conservación y uso de gametos son un testimonio de la extensión y complejidad de los temas. Aquello sobre lo que busqué llamar la atención aquí, sin embargo, va más allá de estos temas específicos y se refiere a la capacidad de las ideas de 'viajar' de maneras que tienen 'implicancias para áreas enteras de la vida social' (Strathern 1997:42). La ruta particular que he sugerido en este ensayo se abre cuando las ideas de ADN, genomas, *pools* genéticos y poblaciones se entrecruzan con las ideas populares acerca de la cultura y la etnicidad. Una consecuencia importante es la ilusión de predicciones y controles mejorados, basada en identidades y relaciones esencializadas. Con esta nueva manera de esencialización surge la posibilidad de retrabajar las identidades étnicas como comunidades genéticas imaginadas, esto es, comunidades en las cuales el lenguaje, los conceptos y las técnicas de la medicina genética moderna juegan su parte en la conformación de la identidad, sus límites y aquello que se cree están subyacente. Tal pensamiento distrae la atención del potencial genómico para enfatizar el alcance de las características compartidas e invita a prácticas blandas de selección y exclusión que fácilmente podrían allanar el camino para la dura eugenesia que tan malamente hirió al siglo veinte y podría dejar cicatrices en el siglo veintiuno.

Traducción de Florencia Enghel
Revisión Técnica de Mauricio F. Boivin

Bibliografía:

ANDERSON, B., *Imagined Communities*, London, Verso, 1983.

ARNGRIMSSON, R. *et al.* 1999 A genome-wide scan reveals a maternal susceptibility locus for pre-eclampsia on Chromosome 2p13. *Human Molecular Genetics* Vol. 8(9), pp 1799-18.

BARTH, F. 1969 *Ethnic groups and boundaries*. London: Allen and Unwin.

BRADBY, H. 1996. Genetics and racism. In T. Marteau and M. Richards (eds) *The troubled helix: social and psychological implications of the new human genetics*. Cambridge: Cambridge University Press.

CHAPMAN, M. 1993 (ed) *Social and biological aspects of ethnicity*. Oxford: Oxford Science Publications.

DURANT, J., Hansen, A., and Bauer, M. 1996. Public understanding of new genetics. In T. Marteau and M. Richards (eds) *The troubled helix: social and psychological implications of the new human genetics*. Cambridge: Cambridge University Press.

GELLNER, E. 1983. *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell.

GLASNER, P. and Rothman, H. (eds). 1998. *Genetic imaginations: ethical, legal and social issues in human genome research*. Aldershot: Ashgate.

LIPPMAN, A. 1991. Prenatal genetic testing and screening; constructing needs and reinforcing inequities. *American Journal of Law and Medicine*. Vol. 17 pp 15-50.

MARTEAU T. and Richards M. (eds) 1996. *The troubled helix: social and psychological implications of the new human genetics*. Cambridge: Cambridge University Press.

MIRINGOFF, M.L. 1991. *The social costs of genetic welfare*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

NELKIN, D. and Lindee, S.M. 1995. *The DNA mystique: the gene as cultural icon*. New York: W.H. Freeman and Company.

PALSSON, G. and Rabinow, P. 1999. Iceland: the case of a national human genome project. *Anthropology Today*, Vol. 15 No. 5, pp 14-18.

RICHARDS, M. and Ponder, M. 1996. Lay understanding of genetics: a test of a hypothesis. *Journal of Medical Genetics*. Vol. 33, pp. 1032-1036.

SCHNEIDER, D.M. 1968. *American kinship: a cultural account*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

SILVER, L. 1996. *Remaking Eden: cloning and beyond in a brave new world*. London: Weidenfiled and Nicolson.

SKINNER, J. 1999. Anthropological ethics. *Anthropology Today*, Vol. 15 No. 3, pp 23-24.

STRATHERN, M. 1997. The work of culture: an anthropological perspective. In A. Clarke and E. Parsons (eds) *Culture, kinship and genes: towards a cross-cultural genetics*. Houndmills, Basingstoke: MacMillan Press Ltd.

TURNEY, J. 1998. Signs of life-taking genetic literacy seriously. In P. Glasner and H. Rothman (eds) *Genetic imaginations: ethical, legal and social issues in human genome research*. Aldershot: Ashgate.

Capítulo 3: La construcción del otro por la desigualdad

El cambio de perspectiva en la Antropología, de pasar a pensar la diversidad cultural como desigualdad, fue producto de los cambios operados en las sociedades llamadas "primitivas". Las transformaciones más impactantes (por la calidad y también por la violencia) fueron las de aquellas sociedades que estaban en *proceso de descolonización*. Los cambios, básicamente políticos, que sufrieron estos pueblos, fueron los que los llevaron a transformarse de "pueblos primitivos" en sociedades complejas. Las transformaciones que habían sufrido los denominados "pueblos primitivos" o sociedades no occidentales eran producto de tres tipos de situaciones:

1 *La situación colonial*: definida como una situación total de dominación (relación compulsiva, unilateral y violenta) que ejerce un pueblo sobre otro. Tal situación no fue producto del contacto entre dos pueblos, sino de un sistema social determinado en contacto con otras sociedades o culturas: el sistema capitalista en su fase imperialista. El sistema dominante desposeyó de sus "bienes" a las culturas nativas e introdujo una serie de presiones que las transformó en culturas "dominadas". A partir de este momento se considera que la cultura dominada perdió la posibilidad de ejercer una real acción sobre su propia historia, sufrió un proceso de *readaptación* de "los hábitos de consumo, de sus creencias y de sus objetivos históricos". Estas nuevas culturas, al encontrarse cada vez más desposeídas, "devienen siempre más dependientes de la potencia colonial que controla las fuentes de ingresos y de bienes de consumo al mismo tiempo que la vida política" (Balandier, 1973: 15-17).

2 *Los procesos de descolonización*: principalmente se hace referencia a los movimientos de liberación de Asia y África en las décadas del '50 y '60. Se considera que estos procesos fueron diversos y esta diversidad fue producto tanto de las características particulares de cada cultura nativa como de la diversidad de formas que tomó la dominación. Por ejemplo, a mayor violencia en la situación, mayor violencia en el proceso de descolonización. Este proceso significó para las sociedades dominadas pasar a ser naciones, *sociedades complejas*, sociedades con clases, es decir, se convirtieron en entidades parecidas a Occidente.

3 *La situación postcolonial*: aun cuando las nuevas sociedades se liberan políticamente, Occidente sigue actuando como factor de cambio: "las actuales desigualdades en la relación de fuerzas, factor prioritario en la determinación de las relaciones internacionales, originan el asentamiento de influencias extranjeras en el seno de muchas naciones y dan lugar a una especie de extensión del hecho colonial [...] se podría describir el actual período de la historia de la humanidad como un período de colonialismo generalizado"(Balandier, 1973: 15). El hincapié estuvo puesto en la relación de dependencia económica que esos "nuevos pueblos" mantenían con los países centrales.

La relación que está presente en todas las situaciones se expresa con el término de dominación. Está presente en la situación colonial como en los procesos de liberación y aun en la etapa postcolonial, cuando los pueblos se liberan políticamente de las naciones europeas. El papel "dominante" le corresponde a Occidente, y ese papel le permitió introducir transformaciones en las culturas dominadas:

> *He intentado definir la situación colonial y luego las situaciones de dependencia subrayando que éstas constituyen el sistema fundamental de referencia que determinan la totalidad que posibilita la ubicación y la interpretación de las transformaciones sectoriales. He señalado la función reveladora que cumplen los acontecimientos, las crisis y los movimientos provocados por esas situaciones; iluminan el fondo sobre el cual se desarrollaron no sólo los fenómenos de contacto sino también la sociedad en sus formas tradicionales (1973:25).*

Sólo por la importancia que tuvo para Occidente el segundo proceso, el de descolonización, se produjeron cambios en la mirada sobre el otro que tenía Occidente, y específicamente, la mirada que tenía la antropología sobre las "otras" culturas. Es decir, la práctica de la antropología dominante también se transformó. Y esa transformación tuvo como punto de partida la crítica a las teorías que postulaban la diversidad cultural:

—Las teorías elaboradas hasta la Segunda Guerra Mundial, ponían en primer lugar el relativismo cultural reivindicando el respeto por el otro cultural (la crítica al evolucionismo los llevó a postular la equivalencia entre culturas) pero no reconocían la relación desigual que vinculaba a esas culturas con Occidente: "El relativismo cultural naufraga, finalmente, por apoyarse en una concepción atomizada y cándida del poder: imagina a cada cultura existiendo sin saber nada de las otras, como si el mundo fuera un vasto museo de economías de autosubsistencia cada una en su vitrina, imperturbable ante la proximidad de las demás, repitiendo invariablemente sus códigos, sus relaciones internas" (García Canclini, 1982:37).
—Aun en los casos en que se ponía el acento en la relación entre culturas como el elemento distintivo de la diversidad, al introducir el relativismo a través de considerar que la distinción es relativa a quien está observando (como en el caso de Lévi-Strauss) dejaron de lado la situación de dominación que encerraba esa relación, de la cual el propio observador era parte.L
—La mayor parte de las teorías antropológicas dominantes negaban la posibilidad de tener en cuenta el cambio y la historia en las sociedades "primitivas".

En una palabra, las teorías elaboradas hasta ese momento no podían dar cuenta de las transformaciones que estas sociedades habían sufrido. Por lo tanto hubo que modificar la óptica desde donde se veía el problema y encontrar nuevas teorías. Los supuestos con los cuales estas transformaciones fueron encaradas, llevaron necesariamente a buscar una explicación posible en una teoría que justamente tenía una explicación sobre Occidente y sobre su relación con las sociedades no occidentales: el marxismo (materialismo histórico). No obstante, esta teoría tal como había sido formulada en su momento y modificada posteriormente, no podía ser aplicada de modo directo a los nuevos problemas. A los intentos teóricos que hubo en la década del sesenta y setenta para ajustar el marxismo a estos "nuevos" problemas se los denominó con el término genérico de "neomarxistas".

El neomarxismo en Antropología

Con el neomarxismo,[1] el objetivo de la Antropología cambió. La propuesta fue la de estudiar los procesos sociales, económicos, políticos y culturales que condujeron, de la mano de Occidente, a la transformación de las sociedades "primitivas".

Suponía poner la mirada sobre otro tipo de "unidades", ya no sobre la sociedad "primitiva" aislada que presuponía la teoría funcionalista, sino en los siguientes problemas:

—las características de las sociedades no occidentales antes de la situación colonial: en este caso la pregunta era ¿tenía razón el funcionalismo al describirlas como totalidades funcionales, equilibradas o era necesario reconstituirlas como totalidades jerarquizadas, en las cuales existían relaciones de dominación?;
—las características de Occidente cuando entró en "relación": ¿cuáles eran los componentes fundamentales de Occidente que podían explicar el modo que tomó la relación?;
—las relaciones particulares que se establecieron con el contacto, por ejemplo, determinados países occidentales con determinadas culturas no occidentales, las distinciones entre unos y otros ¿implicaba diferencias en la relación?;
—las modificaciones que esa relación había sufrido (del momento colonial al postcolonial) y las modificaciones que ese cambio produjo en cada sociedad no occidental: ¿permiten comprender los cambios actuales?

Sintetizando, se establecieron dos unidades de análisis: una al interior de una sociedad particular (ya sea en sociedades aún "primitivas" o en las nuevas sociedades complejas) donde el interés estaba puesto en la existencia de desigualdades sociales, en establecer si esas desigualdades eran semejantes o diferentes a las que caracterizaban a las sociedades capitalistas occidentales. La pregunta generalizada dentro de estas teorías fue ¿qué tipo de modo de pro-

1 Con este término generalizamos las posiciones de una variedad de autores que a lo largo de las décadas del '60 y del '70 publicaron numerosos trabajos tanto en antropología como en las ciencias sociales en general. No se debe por lo tanto entender que ha habido una teoría homogénea, por el contrario, encontramos diferentes posturas que incluso polemizan entre ellas. Para desarrollar este punto y acotarnos a los conceptos que nos interesan en función de nuestro problema, nos centramos básicamente en los trabajos de tres autores: Balandier (1973, 1994), Godelier (1977, 1979, 1991) y García Canclini (1981,1982, 1984, 1986).

ducción es (o era) tal o cual sociedad? La otra en la relación entre sociedades capitalistas y no capitalistas, es decir, en la vinculación entre modos de producción distintos y el interés en el efecto y consecuencia de la expansión de las relaciones de desigualdad social que caracterizan a la relación entre sociedades capitalistas y no capitalistas.[2]

En una primera instancia, entonces, los conceptos centrales derivados de la teoría de los modos de producción y de su articulación fueron los ejes centrales de las nuevas explicaciones antropológicas. Pero esos conceptos ¿agotaban la explicación sobre la desigualdad cultural dentro de sociedades occidentales, no occidentales u occidentalizadas, o las desigualdades entre culturas? Para algunos neomarxistas, la respuesta fue "no" y elaboraron teorías alternativas cuyo eje era la vinculación de tres conceptos: determinación, dominación y hegemonía con el concepto clave del análisis antropológico: el de cultura.

El concepto de cultura: una primera definición

El concepto de cultura "tradicional" utilizado por la Antropología presentaba un problema: tendía a englobar "todas las instancias y modelos de comportamiento de una formación social –la organización económica, las relaciones sociales, las estructuras mentales, las prácticas artísticas, etc.– sin jerarquizar el peso de cada una." (García Canclini, 1982:41). La primera operación consistió en separar "sociedad" (formación social) de "cultura". La sociedad fue considerada como una totalidad conformada por instancias interdependientes y jerarquizadas. La cultura era vista como una instancia o dimensión de la totalidad social determinada por otras instancias.

Ahora bien, dentro de las teorías marxistas tradicionales, el concepto de cultura no tenía ese sentido. El concepto que más se acercaba a él era el concepto de ideología. La segunda operación consistió en revisar los postulados que la teoría enunciaba sobre la ideología y "adaptarlos" al concepto de cultura: [3]

1. El primer paso consistió en establecer la ubicación que la ideología, en tanto instancia, tenía en la totalidad social. Marx ya había ubicado esa instancia en su idea de sociedad, idea vinculada con el concepto de modo de producción capitalista:

—Un modo de producción se define por la relación entre los hombres y los medios de producción y por la relación de los hombres entre sí.[4] En un nivel, la relación hombre-medios-objetos de trabajo conforma lo que se denomina con el término "fuerzas productivas" (que tal vez pueda verse como la base tecnológica de que dispone una sociedad, como la forma de organizar los medios de trabajo). Pero la relación hombres-medios es también una relación de producción, relación que según Marx es "necesaria e independiente" de la voluntad de los hombres, y que se expresa jurídicamente en una relación de propiedad de los medios (formas definidas de posesión de los medios).[5]

—En el denominado modo de producción capitalista, esta relación de propiedad es una relación de propiedad privada de los medios de producción y esta *apropiación*[6] privada está determinando la existencia de dos tipos-clases de hombres: aquellos que son propietarios de los medios y aquellos que no son propietarios. Estas relaciones de producción, que se expresan jurídicamente en relaciones de propiedad y que determinan la existencia de dos clases de hombres (propietarios-no propietarios), son también relaciones de explotación (entre capital y trabajo)[7] y son también fuerzas sociales

2 Así, para Balandier "[...] nuestra época puede caracterizarse por la urgencia y la agudeza de dos tipos de problemas que se plantean simultáneamente a las naciones dominantes: los que están vinculados con las presiones que ejerce el proletariado y las clases desposeídas y los que se originan como consecuencia del 'ascenso' de los pueblos colonizados o dependientes, [...] problemas planteados por el proletariado 'interior' y 'exterior' con su reacción frente a la dominación que sufre y con sus luchas 'por el reconocimiento'" (1973:15).

3 En este punto seguimos el razonamiento que García Canclini desarrolla en *Ideología y Cultura* (1984). También tuvimos en cuenta los siguientes trabajos: *Cultura y Sociedad* (1981); *Las culturas populares en el capitalismo (*1982) y *Desigualdad cultural y poder simbólico* (1986).

4 Gracia Canclini se basa en el *Prólogo a la Contribución a la crítica de la Economía Política*. La versión en español que nosotros utilizamos es de Cuadernos Pasado y Presente, Buenos Aires, 1984.

5 En un párrafo Marx sintetiza claramente la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción y el modo en que se producen los cambios de modo de producción: "En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o –lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo– con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social." (1984:67).

6 El término apropiación sintetiza tres operaciones o sentidos relacionados. El primero señala el despojo: alguien le saca algo a otro. El segundo marca la exclusión, la apropiación implica que ese otro despojado "no tenga" y por eso queda excluido. El tercer sentido indica el control, la apropiación implica que se controle tanto el "objeto" apropiado como la relación instituida con el otro despojado.

7 El capital introduce en la sociedad la lógica de una relación que será fundamental que es la de explotador / explotado. En esa relación, el proletariado es la clase social explotada. La condición de esa explotación se localiza en el mercado cuando la fuerza de trabajo se torna en mercancía y se consuma en la producción al prolongarse la jornada más allá del tiempo de trabajo necesario (plusvalía).

(burguesía-proletariado) antagónicas que se enfrentan en "lucha".

—Las clases sociales, para Marx, se establecen en las relaciones de producción. Estas relaciones (junto a las fuerzas productivas) tienen una *ubicación* en su idea de sociedad. En sus propias palabras: "La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social" (Marx, 1984:67). Pero esas relaciones no sólo tienen una ubicación sino que también tienen un "poder", el de "determinar el proceso social, político e intelectual de la vida en general".[8] Esta famosa metáfora del edificio nos muestra una sociedad conformada por dos partes: una estructura[9] (fuerzas productivas/relaciones de producción) sobre la cual se construye un edificio (superestructura): "las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma *ideológicas*, dentro de las cuales los hombres toman conciencia [...]" (Marx, 1984:67) de lo que sucede en la estructura. La relación entre estas dos partes –estructura/superestructura– es una relación de determinación: la estructura o base "determina" lo que sucede en la superestructura. De tal modo que la base desempeña un rol primario, en el sentido de que los cambios en la base económica de la sociedad conducen (determinan) los cambios, las transformaciones, en el otro nivel.

—Para Marx, en este texto, la ideología es una forma de conciencia social, es el modo en que los hombres toman conciencia de lo que sucede en la base, se hacen conscientes de las relaciones de producción que según Marx son necesarias e independientes de la voluntad de los hombres.

El esquema que surge de esta descripción podría sintetizarse del siguiente modo:

2. El segundo paso fue el de establecer qué se entiende por "ideología" en las teorías clásicas. Y aquí se presentaron algunos problemas. Para García Canclini, las dificultades radicaban en las implicancias que surgían de la definición tradicional del término. La ideología era definida como:

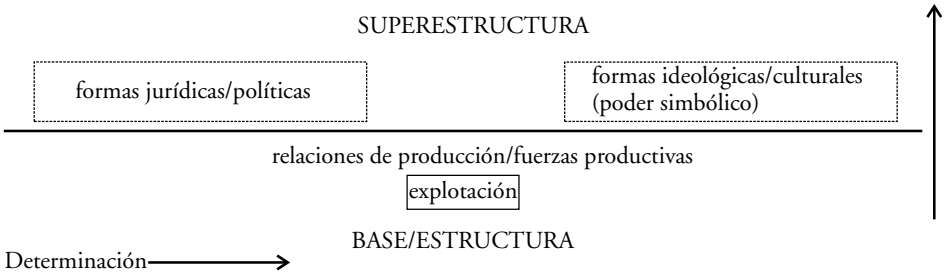
—*un sistema formalmente articulado de ideas y de representaciones,* lo cual implica que se piense en algo espiritual que aparece separado de toda forma material, que se piense que esas ideas están en la mente, en el espíritu de los hombres y que, a veces, toman forma material (por ejemplo, en los libros), pero esa materialidad es secundaria. Se produce así una distinción entre lo material (lo real) y lo simbólico (la representación).[10]

—que cumple sólo la función de *encubrir, deformar y mistificar la realidad*, es decir, que estas ideas representan de forma distorsionada lo que sucede en la realidad objetiva, en la base/estructura de la sociedad.

—*la expresión de la clase dominante* (la "ideología burguesa") por lo que se deja afuera las representaciones de las otras clases. Es la burguesía la que aparece construyendo "naturalmente" esa expresión a su antojo con la exclusión de las otras clases. En palabras de Canclini, la ideología aparece como: "la elaboración más o menos autónoma con que una clase se explica sus condiciones de vida" (1984:12).

—está *determinada* de manera "causal, mecánica y unidireccional" por la base-estructura. Así la ideología sólo puede transformarse con cambios en la base material y en tanto instancia de la totalidad social no tiene ningún peso propio ni participa en la conformación ni en la reproducción de esa totalidad.

Estas implicancias que connotan la definición de ideología, la hacen poco útil para explicar las desigualdades



8 Marx concluye: "No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario es su existencia social lo que determina su conciencia." (1984:66).

9 En diferentes traducciones, el término "estructura" es reemplazado por "base" o "infraestructura".

10 Si bien el Estado, el derecho, etc. son formas ideológicas, se distinguen (en un primer momento) de la ideología propiamente dicha porque estas formas han tomado "forma", están objetivadas en instituciones mientras que la forma propiamente ideológica remite siempre a un sistema de ideas y de representaciones.

"culturales", ya que toda desigualdad se genera "únicamente" en la estructura. Para dar cuenta de la desigualdad cultural fue necesario repensarla como instancia (se llame ideológica o cultural) y dotarla de algún tipo de atributo que connotara "poder", es decir, que fuese una instancia que generara por sí misma desigualdad, y que tuviera un peso respecto de esa totalidad social.

El concepto de hegemonía

Para que la cultura aparezca como una instancia que reproduce a la totalidad y a su vez puede sobredeterminar a las otras instancias, es necesario que la cultura pueda ejercer por sí misma un "poder", una fuerza. Ese poder es el poder hegemónico.[11]

El punto de partida es la separación que realiza Gramsci entre dos modos de dominación: la coercitiva y la hegemónica. Ambos son modos de dominación pero basados en formas distintas de control. En la dominación propiamente dicha, el control es político y directo, y se ejerce a través de la coerción y, en ultima instancia, a través del recurso a la violencia física. En una sociedad capitalista moderna el control monopólico de ese recurso lo tiene el Estado y no directamente la clase explotadora.[12] Pero ni este poder, el coercitivo, ni el poder propiamente económico que deriva de la relación de explotación, son suficientes para mantener y reproducir el sistema social:

> *La propiedad de los medios de producción y la capacidad de apoderarse del excedente es la base de toda hegemonía. Sin embargo, en ninguna sociedad la hegemonía de clase puede sostenerse únicamente mediante el poder económico. En el otro extremo de la competencia económica encontramos los mecanismos represivos que, mediante la vigilancia, la intimidación o el castigo, garantizan –como último recurso– el sometimiento de las clases subalternas. Pero se trata de un último recurso. No hay clase hegemónica que pueda asegurar durante largo tiempo su poder económico sólo con el poder represivo. Entre ambos cumple un papel clave el poder cultural (García Canclini, 1981:35).*

El poder que se denomina *hegemónico* es un poder que se puede denominar "sutil", simbólico o cultural. Es definido como un proceso de dirección política-ideológica-cultural, en el cual una clase o sector en alianza con otras clases (en un complejo entrelazamiento de fuerzas) logra una apropiación diferencial de las instancias de poder, admitiendo espacios donde los grupos subalternos (no hegemónicos) desarrollan sus prácticas independientes. Este proceso (lucha):

- constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida social, de tal manera que constituye todo aquello que nos parece producto del *sentido común* (lo natural y lo dado) y afecta o satura a la totalidad de la vida social: produce el sentido o los significados.
- actúa a través del *consenso*: no puede ser impuesto de modo coercitivo sino que tiene que ser aceptado (consentido) por parte de los grupos o clases no hegemónicas y en ese sentido tiene que ser un poder legitimado.
- logra la dominación pero nunca de manera total y definitiva, necesita ser renovado, recreado, defendido y modificado porque es también permanentemente resistido, limitado, alterado y desafiado por fuerzas contrahegemónicas o *hegemonías alternativas,*
- puede ser comprendido *históricamente* y sólo analíticamente puede ser entendido como un sistema.[13]

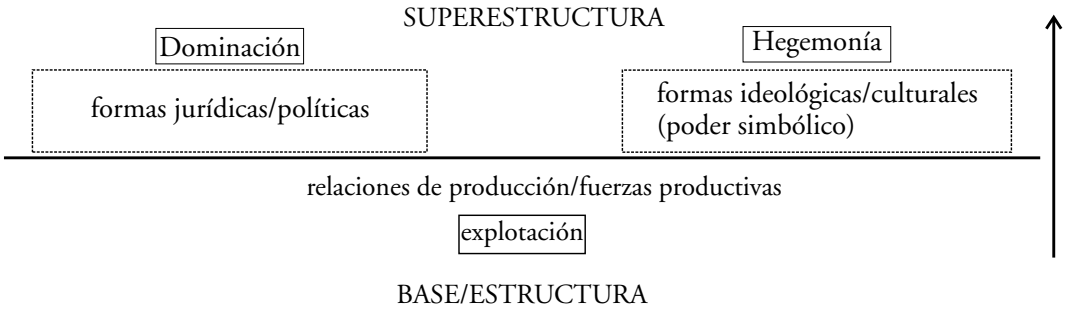
Al introducir esta noción de hegemonía en tanto poder simbólico, se introduce una nueva diferenciación entre clases de hombres. A la diferenciación económica que marcó dos clases de hombres: explotadores/explotados (que tiene como base la apropiación desigual de los medios de producción de la vida material) se le sumó la diferenciación política que separa otras dos clases de hombres: dominantes/dominados (cuya base es la apropiación desigual de los medios para ejercer la violencia física), y ahora aparece una tercera diferenciación, la hegemónica, simbólica o cultural que determina otras dos clases de hombres: hegemónicos/subalternos (y cuya base es la apropiación desigual de los medios para producir sentido). La cultura, ya no es sólo "producción de sentidos", es producto del

11 Esta noción es tomada de los escritos de Gramsci, quien utilizó este término para mostrar que el Estado moderno dominaba no sólo por el monopolio del uso de la fuerza física sino porque ejercía también el poder hegemónico, que implica consenso y legitimación. Pero siguiendo a Gracia Canclini, tomaremos la interpretación que de esa noción realiza R. Williams en su libro *Marxismo y Literatura* (1980). Este autor utiliza el mismo concepto pero para la instancia netamente ideológica.

12 El Estado en tanto institución se apropió, en los tres sentidos que plantemos en la nota 9, de los recursos que le permiten ejercer la violencia física.

13 Es importante recalcar que esta relación es fundamentalmente un proceso. Williams, insiste mucho sobre este punto: "excepto desde una perspectiva analítica, no es un sistema o una estructura." (1980:134).

modo en que se relacionan las clases hegemónicas y subalternas, es también instrumento en la lucha (o el proceso) por la hegemonía (poder simbólico) y es al mismo tiempo el espacio (ámbito, instancia) donde dicho proceso se va dando. Siguiendo el esquema anterior, podríamos suponer que el mismo toma ahora la siguiente forma:



Pero, al existir una lucha por la hegemonía ("en base a una relación entre homogeneidad y diferenciación, entre creación de consenso y creación de nuevas formas de distinción") se van admitiendo espacios donde los grupos dominados, subalternos pueden desarrollar prácticas independientes y no siempre funcionales para el sistema.[14]

Ahora bien, con el concepto de poder hegemónico se restituye a la cultura como una instancia dentro de la totalidad social con un poder propio. Pero, ¿en qué medida puede "actuar" sobre las otras instancias de esa totalidad? ¿Puede "sobredeterminar" la base sobre la cual está asentada? Para responder estas preguntas es necesario remitirnos a la "determinación" y a un concepto que la amplía, el de "causalidad estructural".

La noción de causalidad estructural

El concepto de causalidad estructural es considerado,[15] junto con el de hegemonía, como el dispositivo clave que "revolucionó" a la teoría marxista en los años sesenta. Es un concepto acuñado por Althusser para designar la vinculación entre causalidad y determinación: la determinación no es ejercida por una causa eficiente, sino por una relación estructural sobre los diferentes niveles de una totalidad social.

Esa totalidad social está enteramente estructurada por la unidad específica entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Se combinan así las nociones de estructura y de causalidad para dar cuenta de la existencia ya no de una sola determinación, sino de modalidades distintas de determinación.

En primer lugar, la relación entre fuerzas productivas caracteriza a la base/ estructura y a sus determinaciones internas, pero también afecta a la totalidad de los distintos niveles de una sociedad y al tipo de articulación que existe entre ellos. Es decir, la determinación estructural implica que la relación existente entre un cierto tipo de fuerzas productivas y un cierto tipo de relaciones de producción, produce (u origina) efectos sobre la superestructura (que contiene dos niveles o instancias: la jurídico-política y la ideológica). La superestructura está afectada por la estructura y ella es su condición de existencia.[16] En segundo lugar, las relaciones de producción (el modo en que se vinculan los agentes y los medios de producción) tornan *necesaria* la existencia de una determinada superestructura para asegurar su perpetuación (su reproducción). Por esa razón, la superestructura asume un rol dominante ya que perpetúa el modo de producción; la vuelta de la superestructura sobre la estructura permite la reproducción de las condiciones de posibilidad de la estructura. A ese efecto se le da el nombre de eficacia: determinada estructura "necesita" de determinada superestructura para perpetuarse por lo tanto, la superestructura cumple una función dentro de la totalidad social y la puede seguir cumpliendo en la medida en que sea eficaz, que demuestre eficacia en el cumplimiento de su función. Sólo así la superestructura se torna dominante.

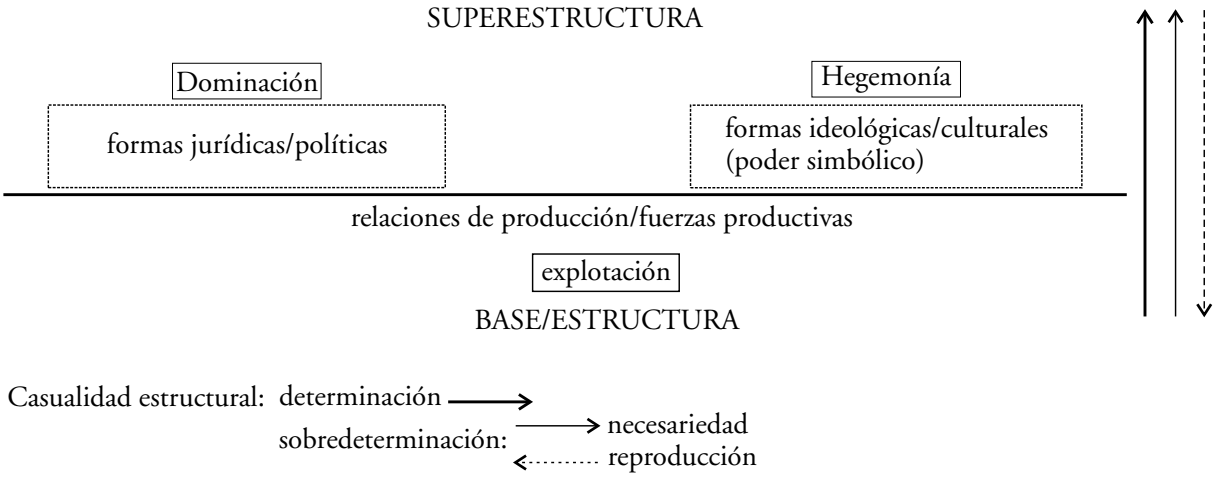
14 Para García Canclini, ese poder cultural está condensado en aparatos culturales: "en el capitalismo, son principalmente la familia y la escuela pero también los medios de comunicación, las formas de organización del espacio y del tiempo; todas las instituciones y estructuras materiales a través de las cuales circula y se produce el sentido" (1981:38).

15 Este término ha sido definido y utilizado por numerosos autores, principalmente franceses. Nosotros vamos a seguir trabajando con las definiciones dadas por García Canclini, Godelier.

16 Para algunos neomarxistas, Marx ya implicaba estas relaciones de determinación que especifican la existencia y la posición de las otras instancias de la totalidad social, aunque su intención principal fue la de mostrar el efecto principal de "la determinación en ultima instancia".

Sobre un plano analítico, la estructura determina una forma específica de superestructura, pero esa forma asume un rol dominante porque ella perpetúa el modo de producción, al permitir *la reproducción de las condiciones de posibilidad de esta determinación.* En consecuencia, la noción de causalidad estructural se despliega en dos sentidos. Un sentido correspondería a la determinación en última instancia de la estructura sobre la superestructura. El otro sentido, correspondería al de una causalidad recíproca: el efecto estructural presupone la causa, torna posible su existencia como causa y hace "necesario" el efecto, lo hace dominante. Para este último sentido se utiliza el término de *sobredeterminación*. La necesariedad implica "reproducción".

El esquema inicial sufre otra modificación a partir del concepto de causalidad estructural. Podemos pensar que tomaría en definitiva la siguiente forma:



Esta necesariedad implica, en algunas de las vertientes del marxismo, sólo al nivel jurídico-político que toma la forma del Estado moderno. El nivel ideológico, que cumple sólo una función secundaria, no es la condición de la existencia directa de las relaciones de producción. Así, las formas de dominación política son "condición de posibilidad" de las relaciones de producción y las formas de dominación ideológica son sólo un complemento de "primera importancia". En el caso de las sociedades sin clases, las relaciones de producción no apelan más que a una superestructura ideológica, es decir a un sistema de representación que reflejan las relaciones imaginadas por los individuos de sus condiciones reales de existencia. Este punto es el que puso en duda Godelier (entre otros antropólogos marxistas) introduciendo el problema de las sociedades precapitalistas en el campo de la discusión sobre los modos de producción en relación con la noción de causalidad estructural.

Godelier propone otra lectura de Marx paralela en el tiempo pero distinta en cuanto a la interpretación de la de Althusser.[17] Su punto de partida es preguntarse sobre las razones del dominio del parentesco en ciertas formaciones sociales precapitalistas.Y en lugar de ver en las relaciones de parentesco un elemento de la superestructura que permite la perpetuación de ciertas condiciones de producción, Godelier sugiere considerar esas relaciones de parentesco como estructuras plurifuncionales comunes a la estructura y a la superestructura.

Su supuesto es que la sociedad está dividida en niveles o estructuras y que existen relaciones de orden entre los diferentes niveles: no todos tienen el mismo nivel porque no cumplen la misma función. Es decir que entre niveles existe una jerarquía de distinciones funcionales. No hay que prejuzgar el número de funciones que cumple una estructura ni el tipo de funciones que cubren las distintas estructuras. La causalidad entonces puede darse entre estructuras (por ejemplo, la base material "causa o determina" a la estructura demográfica y ésta a la estructura de parentesco) o dentro de una estructura (por ejemplo, dentro de la estructura de parentesco, las relaciones de alianza "causan o determinan" las relaciones de filiación).

En las sociedades sin clases, las sociedades "primitivas", las relaciones de parentesco están presentes en la base-estructura ya que regulan el acceso de los grupos e indivi-

17 El trabajo de Godelier presenta dos momentos. En un momento, durante la década del sesenta, se esfuerza en construir un dominio de validez para los conceptos y métodos de una antropología marxista a partir del estudio de múltiples casos y analizando la diversidad de modos en que opera la causalidad estructural en sociedades totalmente diferentes. En un segundo momento, están sus trabajos sobre su propia experiencia con los Baruya de Nueva Guinea y en ellos analiza los conceptos elaborados anteriormente.

duos a las condiciones de producción y a los recursos; y también están presentes en la superestructura, ya que son el marco social de las actividades políticas y rituales y son también la base del esquema ideológico. Así, las relaciones de parentesco aparecen como dominantes, es decir controlan a las otras estructuras. Pero esa dominación es posible sólo porque funcionan como relaciones de producción. Para que una estructura sea dominante tiene que funcionar como relaciones de producción, esto es, como la instancia donde se produce, en una sociedad dada, la apropiación de bienes materiales o simbólicos.

En las formaciones sociales donde el parentesco es una instancia dominante, la separación analítica entre estructura y superestructura no revela, como en el modo de producción capitalista, una distinción entre instituciones (el aparato de producción de un lado y el aparato del Estado del otro) sino una distinción entre las diversas funciones jerarquizadas que asumen en todas las instancias de la sociedad las relaciones sociales dominantes. Así, para Godelier la causalidad estructural es un tipo de determinación que debe ser probada para cada sociedad. El antropólogo debe estudiar para cada caso en particular los efectos que tienen las relaciones de producción y de un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas sobre otros niveles de la organización social. Para ello debe descubrir los lazos internos (relaciones) entre la forma, las funciones y el modo de articulación de esas relaciones. En definitiva, debe contestar la siguiente pregunta: "¿en qué condiciones y por qué razones tal o cual instancia asume las funciones de relaciones de producción y controla la reproducción de esas relaciones y por ello las relaciones sociales en su conjunto?" (1974:44).

Siguiendo el razonamiento de Godelier, García Canclini saca dos conclusiones. La primera es que ya la ideología no es algo "exterior y ulterior" a las relaciones sociales: "cualquier práctica es simultáneamente económica y simbólica; a la vez que actuamos a través de ella nos la representamos atribuyéndole significado" (1984:12-13). En segundo lugar, la ideología o la cultura como parte de la superestructura y como cualquier otra forma de conciencia mantiene con respecto a la base o a la estructura la relación de causalidad estructural: está originada por la estructura pero a su vez la sobredetermina a fin de reproducirla.

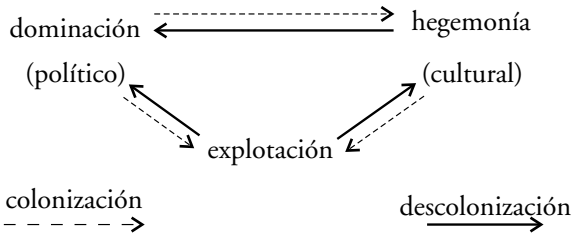
El concepto de cultura: una segunda definición

A partir de estas dos nociones, la de hegemonía y la de causalidad estructural, la cultura, en tanto instancia de la totalidad social, puede ser redefinida. Un ejemplo de esta reformulación es la definición de cultura que propone García Canclini, llamando así a toda producción de sentido que es al mismo tiempo material y simbólica y que representa y reproduce la realidad, las estructuras materiales, un sistema social. Para este autor, esa producción:

- es considerada como "elaboración, reelaboración de productos" (materiales o simbólicos). Estos productos pueden ser representaciones, fenómenos (materiales y simbólicos), hechos, sentidos, significaciones,
- cumple con la función de reproducir y a veces transformar la realidad (las estructuras materiales, un sistema social),
- es producto del modo en que se relacionan las clases en la sociedad en un momento histórico dado, no sólo en la producción material o económica sino en otros ámbitos como, por ejemplo, en la distribución y el consumo,
- está determinada estructural, reversible y multidireccionalmente por la base, "la base material determina por múltiples conductos a la conciencia (cultura) y ésta sobredetermina dialécticamente, también en forma plural, a la estructura" (1984:14).

Con esta definición la noción de cultura toma un lugar dentro de la totalidad social, el lugar que en las teorías más tradicionales estaba reservado a la ideología; la instancia cultural es un espacio especifico dentro de la totalidad social, aquel espacio donde se produce sentido. El poder hegemónico, a través de la causalidad estructural, reproduce la "arbitrariedad" que deriva de la fuerza económica de la clase dominante (explotadora) de un modo particular: inculcando como necesaria y natural esa arbitrariedad, haciéndola percibir como la forma natural. Además, cumple un papel fundamental en la reproducción de la totalidad social y, si bien esa instancia está determinada por otras instancias (especialmente por las condiciones materiales de existencia), aparece a veces "transformando" a las otras instancias.

Volviendo ahora a la desigualdad entre culturas (culturas hegemónicas y subalternas), y la desigualdad dentro de una cultura o de una sociedad (entre clases, sexos, grupos, etc.), esas desigualdades ya no son producto de



"una" relación de dominación sino de tres. Esto se puede graficar del siguiente modo:

La reproducción no se realiza de manera igual en toda la sociedad, sino que se realiza a través de una participación desigual de las distintas clases sociales, en las relaciones de producción, de distribución y de consumo. Una sociedad que está basada en un sistema desigual reproducirá ese sistema desigual a través de maneras y formas desiguales. En el caso de la desigualdad entre culturas, el punto de partida histórico fue un proceso general de expansión económica, política y cultural del capitalismo que "tendió a apoderarse" de otras culturas mediante mecanismos económicos y políticos (base de la "arbitrariedad") pero, también, a través de la modificación de la totalidad de la vida de los hombres, de la readaptación de "los hábitos de consumo, de sus creencias y de sus objetivos históricos", de la apropiación del espacio social donde los sujetos se representan lo que sucede en la sociedad, donde se da el conocimiento del sistema social, donde se piensan las relaciones materiales, donde se produce sentido (García Canclini, 1984:22). Sin embrago, por más estable que esta relación se presente, sea en una situación colonial o postcolonial, dentro o entre culturas, no aleja el conflicto. La relación de dominación, incluso la hegemónica, es una relación conflictiva, en la cual encontramos consenso, adaptación, sometimiento, pero también resistencias, oposiciones por parte de los dominados.

La construcción del "otro" por la desigualdad

¿Podemos deducir mecanismos de construcción del otro a partir de la desigualdad? Sí, teniendo en cuenta los otros dos modelos anteriores (por la diferencia y por la diversidad) y los supuestos básicos de la teoría que acabamos de esbozar.

En primer lugar, desde esta perspectiva, si existen semejanzas entre culturas, las teorías funcionalistas o evolucionistas no alcanzan a explicarlas. Así, la UPB (unidad psicobiológica) del hombre, es un punto de partida pero no una causa de las semejanzas. Tampoco el origen común o las necesidades básicas comunes agotan la explicación de las semejanzas. Si existen formas culturales semejantes, pueden explicarse por dos vías: o por que hay una lógica común, una estructura que compartieron siempre los hombres viviendo en sociedad, un conjunto de relaciones comunes a todas las culturas más allá del tiempo o del espacio; o porque son productos de un hecho histórico reciente –la expansión de un tipo particular de cultura– que tiende a homogenizar, hacer semejantes, algunos aspectos o rasgos culturales. Estas serían dos proposiciones fundamentales sobre las semejanzas culturales.

En segundo lugar, también podemos deducir algunas proposiciones fundamentales sobre la desigualdad cultural:

1. Tanto la diversidad como la diferencia eran consideradas como hechos empíricos constatables; en este caso, la desigualdad también es considerada una realidad pero no está dada de manera "natural" sino como producto histórico coyunturalmente determinado. Es un punto de partida, pero sobre todo un elemento a explicar.
2. En los modelos anteriores, la diferencia expresaba distintos grados de evolución y la diversidad expresaba la heterogeneidad de las modalidades de la vida humana. En este caso, la desigualdad expresa (y es producto de) una relación de dominación.
3. La dominación se funda en una apropiación desigual de bienes materiales y simbólicos, una parte se apropia de algo a expensas de otra. Esta apropiación genera relaciones sociales asimétricas que toman formas diversas (entre sexos, entre parientes, entre clases sociales, entre sociedades) y que se expresan en formas culturales, económicas, políticas y sociales distintas.
4. La desigualdad se fundamenta en una relación de dominación de algunos hombres, de algunos grupos y de algunas sociedades sobre otros hombres, grupos y sociedades. Esa relación tiene una estructura común, pero no hay idea de gradación sino de transformación: cada forma distinta es una transformación de esa estructura.
5. En los otros dos modelos, la especificidad de una cultura se explicaba por ser parte atrasada de la propia o por su ordenamiento funcional diferencial. En este modelo, la especificidad de una cultura se explica como producto del modo particular que toman las *relaciones* de dominación.

Mecanismos de construcción del "otro desigual"

El *con* y *sin* están presentes de manera simultánea. En el modelo de la diferencia predomina el *sin*, en un sentido de ausencia de atributos ("a tal cultura le falta...") o de despojo de atributos ("no tiene..."). En el modelo del "otro desigual" el *sin* aparece como despojo pero no como consecuencia de un acto deliberado del observador, del antropólogo, sino como un hecho objetivo "producido" por los hombres cuando se relacionan en una sociedad o entre sociedades. Hay un despojo/carencia en tanto un grupo, una clase, una cultura al apro-

piarse de algo está despojando a otro (otra clase, otro grupo, otra cultura) de los medios materiales y simbólicos que garantizan su reproducción. Esta carencia no es temporal ni transitoria, sino que es un estado estructural. Pero al mismo tiempo el *sin* no deja un vacío, no queda un otro "incompleto" ni tampoco es llenado ese vacío por el "otro" (otra cultura, otra clase, otro grupo) como se plantea en la diversidad. El *Nosotros* no sólo se apropia de algo sino que, además, participa activamente y a veces de modo determinante en la conformación de los atributos del "otro". Los atributos del "otro" son coproducidos por la *relación* Nosotros-Otros.

El mecanismo de construcción por la desigualdad consiste en encontrar en el "otro" no algo totalmente distinto ni algo que tenga igual sentido, sino una misma relación, encontrar en el "otro" una estructura común que está presente siempre, de modo distinto, en toda relación social. Este antropólogo puede viajar en el tiempo (hacia el pasado de otras sociedades, o de su propia sociedad), puede hacerlo en el espacio (hacia otras sociedades) e incluso puede desplazarse dentro de su propia sociedad, siempre que su búsqueda sea la de la relación que vincula a Nosotros-Otros.

Bibliografía

BALANDIER, G., *Teoría de la descolonización. Las dinámicas sociales*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1973.

——— *El poder en escenas*. España, Paidós, 1994.

BLOCH, M. (comp.), *Análisis marxistas y antropología social,* Barcelona, Anagrama, 1977.

DESCOLA, P. G. LENCLUD, SEVERI S. y TAYLOR A., *Las ideas de la antropología*, París, Armand, Colin, 1988.

GARCÍA CANCLINI, N., *Cultura y Sociedad. Una introducción*, México, SEP, 1981.

——— *Las culturas populares en el capitalismo,* México, Nueva Imagen, 1982

——— *Ideología y Cultura*, Buenos Aires, UBA-FFyL, 1984

——— *Desigualdad cultural y poder simbólico,* Cuadernos de Trabajo, México, ENAH, 1986

GODELIER, M., "Modos de producción, relaciones de parentesco y estructuras demográficas", en *Análisis marxista y Antropología Social*, Barcelona, Anagrama, 1975.

——— *Poder y Lenguaje. Reflexiones sobre los paradigmas y las paradojas de la legitimidad de las relaciones de dominación y de opresión*, en Godelier, M., *Communications*, París, 1979.

——— *Los Baruya de Nueva Guinea: un ejemplo reciente de subordinación económica, política y cultural de una sociedad "primitiva" a Occidente*, en Godelier, M (dir.), *Transitions et Subordination au Capitalisme*, Editions de la Maison de Sciences de l'Homme, París, 1991.

MARX, K., *Prólogo a la Contribución a la critica de la Economía Política*, Buenos Aires, Cuadernos Pasado y Presente, 1984.

WILLIAMS, R., *Marxismo y Literatura*, Barcelona, Península, 1980.

El agua: recurso de poder en un barrio periférico[1]

Victoria I. Casabona

La relación de los grupos sociales con el patrimonio ambiental está pautada por condiciones socioeconómicas y políticas. De allí que la inserción de los sectores pobres urbanos en hábitats "típicos", como son las villas miseria y otros asentamientos periféricos, es el producto de dichos condicionantes y no la réplica de sus condiciones ambientales "naturales". En esos espacios urbanos, el control de recursos escasos, como es el agua, se convierte en lugar de construcción y refuerzo de asimetrías. Estas se manifiestan tanto en las relaciones intravecinales como en los vínculos entre pobladores y agentes políticos.

I

Si consideramos el patrimonio ambiental como el conjunto de derechos que tienen los hombres sobre el espacio y los recursos que conforman su medio ambiente, cabe detenernos unos instantes para reflexionar sobre las relaciones afectivas que, en el medio urbano, vinculan a los grupos sociales con el patrimonio ambiental.

No escapará al observador la diversidad de medio ambientes que conforman el heterogéneo espacio urbano y suburbano de la ciudad de Buenos Aires. Esta diversidad se plasma en espacios caracterizados no sólo por su uso diferencial (residencial, comercial, industrial), sino también por la calidad de su equipamiento en bienes y servicios, su grado de contaminación y su nivel de vulnerabilidad frente a anomalías físicas (inundaciones, por ejemplo) de difícil predicción e impacto catastrófico, y a la propagación de plagas, enfermedades e incendios. Tampoco le será difícil al observador determinar cómo se distribuyen los diferentes sectores socioeconómicos en los espacios urbanos desigualmente equipados. Que los grupos sociales de mayores ingresos y riqueza ocupan las zonas más privilegiadas por su localización, acceso a servicios y calidad de vivienda, en tanto las clases populares quedan relegadas a los espacios peor equipados y saturados por la alta densidad poblacional y a medio ambientes contaminados y vulnerables, será una conclusión que no tardará en hacérsele evidente.

Ahora bien, el hecho de que los sectores pobres urbanos se asienten en lo que ha pasado a ser algo así como su nicho ecológico típico en la ciudad (villas miseria, por ejemplo) no parece revelar el traslado de condiciones habitacionales rurales tradicionales al ámbito urbano. Y ello dado que muchas de las familias que componen estos sectores, o bien son viejos migrantes con varios años de residencia urbana, o bien su origen campesino se remonta una segunda o tercera generación. Más aún, cabría puntualizar ciertos contrastes importantes entre algunas estructuras y funciones de las villas miseria que son justamente lo contrario del ámbito de origen de los migrantes rurales; densísima carga demográfica, contactos interfamiliares permanentes, baja dotación de espacio verde, patrimonio natural despedazado o contaminado, niveles de alta toxicidad, ausencia de un horizonte mínimo sin casas, etc. Resulta, pues, más oportuno entender la ubicación espacial de los sectores urbanos pobres en función de los escasos recursos económicos de que disponen, que les impiden instalarse en medios de mayor calidad ambiental.

El hábitat no escapa al juego del mercado: no se trata de un mero bien de uso sobre el cual el hombre, por su carácter de tal, puede ejercer directamente sus derechos patrimoniales. Por el contrario, el hábitat es una mercancía sometida a las reglas de la oferta y demanda. Para acceder a los espacios mejor provistos es preciso entrar en el mercado inmobiliario, afrontar el pago de la tierra y la vi-

1 Las conclusiones presentadas en este trabajo ponencia son parte de la investigación *Análisis sociocultural de dos comunidades del Gran Buenos Aires: impactos externos y autogestión*, realizada por el equipo integrado por M.Sc. Mauricio Boivin, Lic. Victoria Casabona, Lic. Rosana Guber, Lic. Sofía Tiscornia, bajo la dirección de la Ph D Esther Hermitte. Esta investigación fue financiada por la Fundación Interamericana y patrocinada por FLACSO Programa Buenos Aires, 1983.

vienda y los gastos consiguientes que implican impuestos y tasas municipales, costos que se elevarán junto con la calidad del espacio urbano. Por ende, las zonas fuera de mercado -como son las tierras fiscales- o aquellas de poco valor -espacios urbanos inundables, carentes de servicios, contaminados por basura y residuos industriales, etc.- pasan a ser el hábitat socialmente determinado de los grupos más pobres como el caso de los pobladores de las villas miseria. El medio ambiente característico de estos sectores no constituye, pues, un hábitat natural sino que revela la reproducción espacial de asimetrías socioeconómicas y políticas entre estratos sociales.

La relación entre grupos sociales y medio ambiente muestra un acceso desigual a hábitat de distintas "calidades", que no puede comprenderse en términos de vínculo directo y ajeno a toda producción social y, en particular, a toda contradicción entre entidades ideales "hombre" -"medio ambiente natural" (Castells, 1974:223). El acceso y goce del patrimonio ambiental se tornan inteligibles en el marco de los vínculos socioeconómicos y políticos que los grupos sociales mantienen entre sí.

Siguiendo esta línea de pensamiento, debemos definir el significado real que cobra el patrimonio ambiental –en este caso como derecho al espacio urbano– dentro del conjunto de los derechos de los ciudadanos. Las desigualdades apuntadas más arriba, en lo que hace al acceso y disfrute de hábitats adecuados, muestran que la institucionalización del derecho a una vivienda ubicada en un medio digno no implica por sí sola el acceso y goce igualitario de las oportunidades sociales y económicas asociadas a la localización espacial.

Al referirse al derecho al espacio urbano, O. Oszlak (1982:12-13) introduce una aclaración oportuna: el ejercicio de este derecho no implica necesariamente la propiedad privada, pues –más allá de las limitaciones del caso– también es ejercido de hecho sobre espacios ocupados ilegalmente por intrusos asentados en villas miseria, por ejemplo. Pero en nuestra opinión, esto no debe ocultar las desigualdades entre propietarios e intrusos. Las características del medio en que se desarrollan las poblaciones que implementan estrategias de asentamiento "fuera de mercado" (S. Sigal, 1982:1554) –carencia de servicios cloacales, de agua potable, gas, viviendas precarias y hacinamiento; contaminación y alta vulnerabilidad ambiental– están revelando un acceso desigual al patrimonio ambiental.

Por otra parte, las circunstancias jurídicas en que se hallan los villeros los ubican en status diferencial ante el Estado. En tanto los propietarios están habilitados para peticionar y exigir la provisión de servicios, la realización de mejoras, así como su participación en la elaboración de políticas, los "intrusos" quedan a merced de su relación de fuerzas con los actores políticos que ejercen el poder. Esta relación, librada a su propio juego, ha derivado en nuestro país en la instrumentación de dos tipos de políticas gubernamentales con respecto a los villeros. Por una parte, se han implementado políticas de "tolerancia" e incluso de reconocimiento de reivindicaciones de estas poblaciones ilegalmente asentadas. Por la otra, (tal fue el caso de la actual dictadura militar), el Estado, armándose del argumento de la tenencia ilícita de las tierras que ocupan los villeros, ha llegado al extremo de expulsar de la Capital Federal a todo asentamiento que viole las normas de la propiedad privada.

Lo dicho lleva a reconocer que la única forma de acceder al derecho pleno al espacio urbano es la propiedad privada. E, implacablemente, quien quiera devenir propietario debe entrar en el mercado de tierra y vivienda, sea directamente, sea indirectamente a través de planes habitacionales encarados por el Estado. Allí se operará la selección de los ocupantes de los diferentes hábitats. Y dado que bienes y servicios no están homogéneamente distribuidos en el espacio, el valor de la tierra urbana, reflejando esta distribución desigual, determinará el patrimonio espacial de los diferentes estratos sociales.

Es así como la estructura de ocupación del espacio tiende a reproducir y a yuxtaponerse a la estructura social (Oszlak, op.cit 15) haciendo evidente el desigual derecho de los diversos sectores sociales a relacionarse con determinado ambiente. En definitiva, los vínculos socioeconómicos y políticos, lugar de producción de las posiciones de poder de los diferentes actores sociales, se constituyen en condicionantes del patrimonio ambiental de dichos actores.

El hábitat o nicho ecológico es producto de relaciones históricos-sociales y no del patrimonio natural de los grupos humanos. Las desigualdades se construyen socialmente en los vínculos materiales y simbólicos que se producen y reproducen en las relaciones concretas entre las clases sociales.

II

Nos interesa ahora mostrar de qué manera el manejo y control de los recursos ambientales se constituyen en instrumento de reproducción de relaciones asimétricas entre los habitantes de un mismo espacio urbano. Expondremos esta hipótesis a partir de la descripción y caracterización de los vínculos que entablan diferentes actores sociales a través de la manipulación de un recurso fundamental: el agua. Las reflexiones que siguen han sido elaboradas a partir de un estudio realizado en un asentamiento perifé-

rico del conurbano bonaerense, en una zona de precarias condiciones urbanísticas.

Sus pobladores son en su mayoría ocupantes sin título de propiedad. Gran parte de estos se han asentado recientemente en el área en cuestión como intrusos en terrenos fiscales o de dudoso status jurídico, tras el proceso de erradicación de villas miseria de la Capital Federal, que llevó a cabo el actual gobierno militar. Otros, son compradores de los terrenos en que levantaron sus viviendas; pero diversas irregularidades (ventas fraudulentas, indexaciones exorbitantes, etc.) les han impedido concretar la escrituración de las tierras que ocupan. Finalmente, hay un tercer sector minoritario cuya relación jurídica con los lotes en que se asentaron es regular.

En lo que respecta a la provisión de servicios, el barrio que nos ocupa carece totalmente de cloacas, y los desagües pluviales cubren sólo dos de las 23 arterias que forman su tejido urbano. La provisión de agua se realiza a través de una red destinada al suministro por canillas públicas, sin conexiones domiciliarias. Esta red es la única fuente de agua potable, ya que las napas accesibles de la zona son salino-alcalinas, inaptas para bebida humana. El suministro realizado por este medio no sólo es precario por su escasa extensión, sino que, además, es irregular en el tiempo. En verano sobre todo, la presión decrece a tal punto que las bocas públicas disminuyen el caudal o no dan agua. La única forma de obtener agua de la citada red es, entonces, mediante bombeadores. Pero, incluso estos resultan inútiles en situaciones de demanda pico, pasando así la población a depender del reparto de agua por camiones cisterna o de su distribución en sachets, medio que empleó este verano la municipalidad local.

Ahora bien, deteniéndonos a considerar la situación de los distintos grupos de pobladores en lo que respecta a su acceso a este recurso, relevamos diferencias marcadas, que sirven de punto de construcción de relaciones asimétricas en el ámbito intrabarrial. Por un lado, numerosos vecinos han realizado conexiones domiciliarias clandestinas y, mediante bombeadores, elevan agua a sus tanques o la reservan en aljibes. Estas conexiones son realizadas generalmente por grupos de vecinos o parientes que, compartiendo gastos y mano de obra, llevan a cabo estos "enganches". La situación más favorable es la de los frentistas[2], pues las conexiones domiciliarias les insumen menos metros de cañería. En tanto, los no frentistas deben hacer recorridos de varios metros para alcanzar la red de distribución de OSN.

Los costos que implica el "enganche" hace que los pobladores que cuentan con escasos recursos económicos no puedan adoptar esta solución. Es el caso de los ocupantes de las tierras fiscales, ubicados a unos 100 metros de la red de suministro general. La prolongación por conexiones domiciliarias les resulta más costosa que a los ocupantes de los lotes cercanos a dicha red, en su mayoría "compradores".

La manera de abaratar los costos de conexión es aprovechando un "enganche" realizado previamente por otro vecino, acortando así la distancia a cubrir. Esto sólo es posible hacerlo con el acuerdo del dueño de la conexión clandestina, quien selecciona según sus intereses y relaciones a los beneficiarios de la red instalada por él. Puede negarse a brindar esta facilidad argumentando que si otros se suman a su cañería disminuirá la presión del agua que llega a su domicilio. De esta manera, quien dispone del recurso se halla en condiciones de pautar el acceso al mismo e imponer condiciones de transacción –que no siempre son explícitas o fácilmente detectables– exigiendo ciertas reciprocidades en forma de trabajo o favores diversos, entre los cuales debe hallarse el prestar algún tipo de apoyo.

En efecto, cuando algún vecino no dispone de medios para hacer un aporte monetario y solventar la conexión clandestina, puede colaborar trabajando en su instalación. Esto le valdrá el acceso al agua de las canillas instaladas en el domicilio de quien pagó los materiales. O bien, se da el caso del vecino que fue autorizado a "engancharse" en la instalación de otro que participa en actividades deportivas, de fomento o políticas. El apoyo a quien le brindó esa facilidad puede manifestarse en su asociación a la organización en cuestión, respaldo a su dador ante algún conflicto, etc.

Quienes no pueden afrontar el gasto de realizar sus conexiones domiciliarias (sea directamente a la cañería de OSN, sea directamente aprovechado el "enganche" clandestino de algún vecino), se hallan en una situación límite. Estos pobladores dependen de las bocas públicas que, además de funcionar sólo en ciertas épocas del año, el agua que se obtiene de ellas no siempre es potable. Esto se debe a que, para extraer agua en los momentos críticos, los vecinos cavan pozos buscando llegar directamente a las cañerías mediante conexiones provisorias. Los pozos en los que éstas se realizan son depresiones donde se mezclan afluentes domiciliarios líquidos, agua de lluvia e incluso afluentes sólidos en diversos niveles de contaminación. Por otra parte, como la conexión provisoria no está se-

2 Pobladores que residen en la calle en donde está instalada la red de OSN.

llada, el agua conducida por las cañerías se contamina con los afluentes que se filtran por sus fisuras.

La inseguridad sanitaria de estas canillas públicas, sumada a las distancias que es preciso recorrer para llegar hasta ellas cargando pesados recipientes, hacen que los vecinos que disponen de su propia conexión pasen a ser un medio privilegiado de acceso al agua. Por supuesto no a cualquier vecino le es autorizado el uso de la canilla privada, y muchas más restricciones son puestas como se trata de agua obtenida por medio del bombeador, como sucede en las épocas de escasez crítica. Las contraprestaciones que atribuyen la facilidad de acceso a la canilla de un tercero se manifiestan en las prestaciones de diversos servicios: cuidado de niños o enfermos, realización de tareas domésticas o mandados, respaldo ante conflictos vecinales, etc.

El hecho de poseer el recurso de una conexión propia da la posibilidad de manipularlo como instrumento de poder en las relaciones vecinales. En efecto, la eventualidad de caer en desgracia con quien controla el recurso suele actuar como factor de percusión y redundar en la aceptación de condiciones impuestas para "regalar el agua". Pues dejar de contar con el agua de este vecino puede resultar en grandes costos para aprovisionarse, ya que las alternativas que restan son o comprarla o aguateros –repartidores del agua que comercializan ciertos vecinos que disponen de conexión– o bien emprender largas caminatas o viajes en tren hasta barrios vecinos, donde se pueda llenar algunos bidones en una canilla pública. Esta tarea tiene un elevado costo en tiempo y esfuerzo y frecuentemente la realizan los niños.

La distribución municipal por medio de camiones aguateros o por el reparto de sachets, suele también beneficiar en forma desigual al vecindario. En primer lugar, las familias ubicadas en las calles más cercanas a las dos únicas arterias asfaltadas, cuyas tierras son las de mayor valor para el mercado y por ende sólo excepcionalmente están ocupadas por intrusos, son las que tienen más posibilidades de recibir agua de los camiones municipales. Y ello dado que muchas veces los camiones cisternas no llegan a internarse en calles más alejadas del asfalto. La regularidad del suministro por este medio, así como la cantidad de agua dejada en los diferentes domicilios, depende generalmente de las propinas que reciban los encargados de la distribución. En definitiva, el agua es vendida a los mejores compradores: comerciantes, pequeños talleres, familias de mayores recursos.

El reparto de agua en sachets puede parecer una medida más ecuánime, ya que estos son descargados en domicilios de vecinos o locales de organizaciones vecinales, cubriendo así diferentes áreas del barrio. Su distribución queda a cargo de ciertos pobladores, que no son elegidos por la población, ni seleccionados al azar por las autoridades. Generalmente se trata de vecinos que, en virtud de algún canal personal u organizacional, poseen vínculos con el municipio local. Y estos canalizadores de este vital recurso se encuentran en circunstancias de favorecer diferencialmente a amigos, parientes o clientelas y de imponer condiciones para una distribución preferencial del agua. El hecho de constituirse, en virtud de sus relaciones con agentes estatales, en canalizadores de agua, pasa a ser para los vecinos en cuestión, condición de posibilidad para configurar relaciones asimétricas con quienes carecen de dicho recurso, y de cuya gestión están ausentes.

Más allá de que estos individuos cometan o no arbitrariedades en la distribución del agua, tener en sus manos el control de este recurso los ubica en una posición de privilegio y prestigio ante sus vecinos. De allí la importancia que cobra para los dirigentes locales desempeñar este rol de canalizadores y que la población los visualice como tales. Cuando, por ejemplo, un dirigente acompaña al camión cisterna en su recorrido por el barrio, no sólo está controlando la provisión del servicio, sino que también está siendo reconocido como el responsable de la misma. Capitalizar personalmente logros diversos en lo que respecta a mejoras para el barrio es doblemente crucial. Por una parte, en el ámbito intrabarrial, se le permitirá al dirigente concitar apoyos, muchas veces de una clientela creada en virtud de la canalización direccional de los recursos obtenidos. Se supone que los logros capitalizados por él habrán de valerle el aval de la población para emprender nuevas acciones.

Por otra parte, el dirigente podrá hacer pesar este crédito interno ante agentes políticos –Estado, partidos, grupos de oposición o instancias administrativas– externos al barrio, para atraer y negociar su apoyo. Su carta de transacción será su influencia sobre el vecindario, que le permitirá movilizar a la población, orientar sus preferencias políticas y controlar sus cursos de acción. Poner de relieve el valor que cobra el control y canalización de recursos y la capitalización personal de los logros por parte de los dirigentes, no elimina la importancia de los acuerdos político-ideológicos en la influencia interna y externa que los mismos lleguen a tener.

Lo dicho hasta aquí pretende mostrar de qué manera el control de un recurso fundamental como el agua da lugar a manipulaciones que van tejiendo sutiles redes de poder. Estas numerosas redes micro, dentro de las cuales los desequilibrios se transforman en asimetrías, son la réplica desagregada de la relación del barrio en su conjunto con respecto al Estado. En efecto, la categorización del área analizada como zona inundable y las irregularidades en el

asentamiento así como en el pago de tasas por servicios que no se prestan o se prestan de manera deficiente, son utilizados por el Estado como argumento para justificar el mantenimiento de condiciones de equipamiento como las descriptas y el rechazo o postergación de reivindicaciones vecinales. Pero también los agentes gubernamentales encuentran la manera de capitalizar políticamente estas diferencias. Pues se ha dado el caso de funcionarios que "toleran" la realización de conexiones clandestinas, suministran materiales para su ejecución o bien se avienen a dictar resoluciones para efectuar obras, siempre y cuando les sea asegurado el apoyo político por parte de la población beneficiaria.

Es así como las situaciones de carencia y precariedad se constituyen en espacios de transacción y penetración. Y su mantenimiento brinda el punto de tensión a partir del cual pueden estructurarse campañas de crédito político. El Estado encuentra en dichos puntos apoyos para condicionar maniobras políticas; en tanto los partidos políticos erigen sus campañas sobre esas tensiones. A unos y otros les serán de vital importancia las redes clientelísticas construidas no sólo sobre la base de acuerdos ideológico-políticos, sino también en base a la direccionalidad de canalización de los recursos.

Bibliografía

CASTELLS, M., *La cuestión urbana*, Siglo XXI, Madrid, 1974.

OSZLAK, O., *El derecho al espacio urbano,* Cedes, Buenos Aires, 1982. (Ed. min.).

SIGAL, S., *Marginalidad espacial, Estado y ciudadanía* en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. XLIII, Nº 4, oct.-dic., 1981.

Poder y Lenguaje. Reflexiones sobre los paradigmas y las paradojas de la legitimidad de las relaciones de dominación y de opresión[1]

M. Godelier

Al interrogarse sobre las relaciones entre poder y lengua, uno se embarca en una reflexión con varias etapas. Por mi parte, en una primera etapa, encararé un caso particular extraído de mi experiencia como antropólogo: el análisis de las relaciones entre el poder y el lenguaje entre los Baruya de Nueva Guinea; en una segunda etapa, intentaré mostrar que el punto más fuerte de un poder de opresión, de dominación, no es justamente el de la fuerza física, sino por el contrario el del consentimiento de los dominados a su dominación. Así, el problema es el de una paradoja sobre el paradigma de legitimidad. Estas reflexiones permitirán, en una tercera etapa, sugerir una manera de reflexionar sobre el problema esencial de las condiciones de aparición de las clases y del Estado, es decir, de los procesos que han puesto fin a las sociedades llamadas "primitivas".

Primer problema, primera etapa, el análisis de un caso, los Baruya de Nueva Guinea. En las altas montañas del interior de Nueva Guinea viven Los Baruya, su tribu ha estado controlada por el poder australiano desde 1960, después de haber tenido su primer contacto con los blancos en 1951.

Es una sociedad sin jefe, acéfala, dividida en clanes patrilineales, compuestos casi únicamente por dos grupos sociales fusionados: un grupo autóctono y un grupo de inmigrantes, llegados hace varios siglos luego de una guerra infeliz. Estos inmigrantes, luego de un tiempo, han tomado el poder entre los autóctonos, al menos para ser más precisos, luego de un cierto tiempo una parte de los autóctonos traicionó y terminó por asociarse con los refugiados expulsando, luego, al resto de la población local. En una palabra, el punto de partida fue la fusión de la cual surgió un nuevo nombre y una nueva unidad política global: la tribu Baruya.

No se constata en esta sociedad la existencia ni de una jerarquía de rangos, ni de una jerarquía de "clases". No existe tampoco un jefe de aldea. Las formas de desigualdad social se basan en la autoridad general de los hombres sobre las mujeres y en la autoridad de los ancianos sobre los jóvenes. Tenemos en consecuencia la siguiente situación en términos de poder: los hombres adultos tienen autoridad sobre la gente joven y los niños y una autoridad general sobre todas las mujeres cualquiera sea su edad. Es una sociedad sin clases caracterizada por la dominación masculina. Existe, sin embrago, una desigualdad entre grupos pues los refugiados, quienes expulsaron a una parte de la población que los había cobijado, controlan los rituales junto al clan local que los ayudó en esa felonía, en esa traición, en esa "operación política". Ese clan local, que se quedó entre los Baruya, dispone de grandes poderes rituales. Los descendientes de algunos grupos locales, cuyos ancestros habían decidido quedarse entre los Baruya, porque habían intercambiado mujeres con ellos, se habían vuelto sus aliados y quizás eran más numerosos, pero no tenían el mismo status político porque no ocupaban el mismo lugar en los rituales.

Así pues la jerarquía entre hombres/mujeres, entre ancianos/jóvenes está articulada al mismo tiempo sobre una jerarquía entre clanes, en la cual unos son los maestros de los rituales. Esta es la estructura de la jerarquía político-simbólica. En el plano económico, existe también cierta jerarquía pues los clanes que dominan a otros se han

1 En Godelier, M.,*Comunications*, París, 1978, Nro. 28.

apoderado de parte de sus tierras. La jerarquía no sólo es una jerarquía en el dominio del poder y de la autoridad pública, en el dominio de la práctica simbólica. Es, también, una jerarquía en el control de los recursos materiales, es decir, de los territorios de caza y de agricultura.

He aquí el contexto.

Me ajustaré ahora a las relaciones entre poder y lenguaje. Lo más sorprendente entre los Baruya, es constatar que los hombres son iniciados para hablar un lenguaje secreto y son iniciados además en los secretos, secretos que lo son sólo para las mujeres y para los jóvenes no iniciados. Existe también una suerte de monopolio de los hombres sobre ciertos saberes y esto se traduce en el lenguaje por un código, un lenguaje secreto. ¿Cuál es la estructura de ese lenguaje secreto? Los hombres utilizan los nombres corrientes en lugar de otros. Por ejemplo, para hablar de las batatas dulces, *wuopai*, van a utilizar otro nombre –conocido por todo el mundo: hombres y mujeres– y que sustituye a esa palabra habitual, tomando su lugar en el discurso. Así las mujeres no saben verdaderamente de que están hablando los hombres, pues piensan que están hablando de otra cosa. Nos encontramos entonces con la creación de un uso "cifrado" de la lengua, de una "lengua cifrada" para ser más preciso. ¿Por qué el uso metafórico de una parte del léxico? Esto no es sólo para mantener a las mujeres a distancia o para expresar distancia. Es así porque entre las palabras y las cosas hay una relación, y una relación que da poder sobre las cosas. Es este poder que se reserva a los hombres. Los Baruya piensan que conocer el nombre secreto de una cosa, es tener poder sobre ella: a partir de esto, no se trata solamente de un uso metafórico del lenguaje. Se trata en profundidad, de un monopolio del acceso a un mecanismo invisible, a una conexión oculta entre las palabras y las cosas. De esta manera los hombres se afirman como dueños de una parte de las condiciones de "reproducción" de las cosas, de la fertilidad de los campos, de la reproducción de las batatas dulces o de la caza y de la reproducción de las relaciones sociales y del lugar de esos individuos o de esos grupos en las relaciones sociales.

Poder y lenguaje están en esa relación que no es sólo la señal en el lenguaje de una diferencia. Es más profundo, es el acceso, a través del lenguaje, a la esencia oculta de las cosas. Es un poder sobre las cosas al mismo tiempo que un poder sobre los hombres a través del poder sobre las cosas. En el centro de ese uso del lenguaje, hay una representación, hay una "teoría", no sólo una manera de hablar, sino una manera de pensar, una manera de plantear los problemas, de interpretar el mundo.

Entre los Baruya, en los momentos importantes, "claves" de la vida de un hombre o de una mujer, hay un aprendizaje, en el transcurso de rituales complejos, de mitos y de saberes secretos. Un joven es separado de su madre a la edad de nueve años y comienza a aprender las palabras para designar a las mujeres, las palabras que sólo los hombres pronuncian entre ellos y que les permiten hablar de las mujeres sin ser comprendidos. Él adquiere, así, un sentimiento profundo de superioridad durante los largos años de aprendizaje. Sea a través de canciones, sea a través de discursos, el joven aprende el "fondo" de las cosas al mismo tiempo que las reglas de conducta. Se le enseña una moral, una ética que es una actitud "política" y al mismo tiempo se le explica el fondo oculto de las cosas, a través de la narración de los mitos sobre el origen del hombre, el origen de los astros, el rol de los dioses y de los seres sobrenaturales en su vida, etc. Las mujeres, por su lado reciben también una iniciación secreta y tienen igualmente un nombre para designar, entre ellas, a los hombres. No debe imaginarse que la separación entre los sexos es total. De hecho los hombres saben bien qué es lo que hacen las mujeres y las mujeres saben bien qué hacen los hombres durante sus rituales secretos, pero unos y otros deben comportarse como si no lo supieran y, sobre todo, jamás manifestar explícitamente la curiosidad. El sistema funciona en una ambigüedad creada y reproducida por los mismos actores. Sin embargo, se puede decir que cuando una mujer es vieja –demasiado vieja para tener relaciones sexuales aun si todavía es fuerte para trabajar– ella sabe casi todo lo que los hombres esconden a las mujeres. Todo esto pasa como si la diferencia entre hombres y mujeres se borrara poco a poco, sin jamás anularse del todo.

Bien entendida, esta manipulación de los secretos y del discurso se efectúa desde el comienzo en un clima de violencias físicas y psicológicas. Son las amenazas que se hacen pesar sobre los jóvenes iniciados o iniciadas en el caso de que ellos o ellas revelasen algunos de sus secretos. Es importante notar que los jóvenes iniciados tienen que estar mudos delante de sus mayores en el curso de las ceremonias, ellos no tienen el "derecho" a la palabra. Deben escuchar y dejarse "imprimir" en ellos las "leyes" de su sociedad.

Las grandes revelaciones se hacen en un contexto dramático sobre el plano gestual, sobre el plano simbólico, sobre el plano del cuerpo, sobre el plano de los alimentos. A cada paso, una serie de interdicciones nuevas se plantea sobre su alimentación, sobre la postura de su cuerpo, sobre la manera de hablar, de caminar, etc. En cada etapa, una parte de las interdicciones existentes en la etapa precedente es levantada, lo cual es una prueba de que el hombre cambia. Este es el contexto poderoso y complejo de relaciones entre poder y lenguaje. Más allá del discurso, están las actitudes corporales, los tabúes sobre el cuerpo, las ma-

neras de utilizar el espacio alrededor de uno mismo. Está todo aquello que es más vasto que el lenguaje pero que también habla.

El ejemplo de los Baruya tiene la ventaja de ilustrar algunas formas de dominación y de oposición que se encuentran en una sociedad sin clases. Invita a sociólogos, historiadores, filósofos a reflexionar sobre la existencia de relaciones de dominación y de opresión más antiguas que las relaciones de clase y que han precedido en mucho a la aparición del Estado en la historia. Este es un hecho histórico que nos lleva a problemas teóricos fundamentales sobre los cuales el ejemplo de los Baruya, puede arrojar una cierta luz. Este ejemplo hace aparecer el hecho de que la fuerza más fuerte del poder no es la violencia sino el consentimiento, el consentimiento de los dominados a su dominación, la dominación masculina es ordinariamente reconocida y vivida por las mujeres como legítima. Hay entonces en todo poder un orden y una fuerza fundamental que mantiene las cosas "en orden" que es el consentimiento, el consentimiento de los dominados a su dominación. Dan ese consentimiento porque el estado de las cosas les parece legítimo. Hay, entonces, en el fundamento del poder un mandato que es al mismo tiempo una fuerza y un mecanismo interno del funcionamiento del poder. Ese mandato es "un paradigma de legitimidad".

Cuando se estudia, por ejemplo entre los Baruya, las relaciones que existen entre las iniciaciones masculinas y las iniciaciones femeninas se evidencia que ellas están destinadas a hacerles consentir la dominación masculina. Cuando las mujeres están "entre ellas" no se ponen a complotar contra el poder masculino. Al contrario, practican los ritos que les recuerdan, bajo las diversas formas simbólicas, que ellas deben someterse a los hombres. Las canciones, las escenas mímicas, las danzas que ellas realizan solas en la maleza, a la noche, alrededor del fuego, al resguardo de las miradas de los hombres, están destinadas a mostrar a las jóvenes que acaban de aprender sus reglas que cuando los hombres regresan del trabajar, ellas deben hacer la comida o bien que deben consentir hacer el amor cuando ellos se lo demanden y sin protestar, sin darles vergüenza una negativa, etc. Entonces, lejos de considerar las ceremonias femeninas como un "contramodelo", son el complemento de las ceremonias masculinas, es decir, la organización del consentimiento femenino a la dominación masculina.

Esto no quiere decir que las mujeres algunas veces, individualmente o en grupo, no se rebelen, que no pongan resistencia de su parte, ni que su consentimiento sea total, ni unánime, ni que sea permanente o constante. Digamos que existe un consentimiento tan profundo y general que a veces se cuestiona individual o colectivamente, porque el poder de los hombres está también hecho de violencia. Esta violencia provoca a veces formas de resistencia, de negativas a consentir por más tiempo ese poder masculino. Se ve entonces a las mujeres peleándose físicamente con los hombres o resistiéndose bajo otras formas. Ellas no cocinan, no hacen el amor o van a visitar a sus parientes, a veces, por largos períodos. Estas múltiples formas de resistencia prueban así mismo que si en conjunto el consentimiento existe, está constantemente contradicho en la experiencia cotidiana y en la experiencia individual.

A partir de estos hechos podemos reflexionar en el plano teórico. Estos hechos van al encuentro de algunos que pretenden, hoy en día, que el poder de una clase o el poder del Estado está fabricado en una conjunción de dos deseos malvados: por una parte, el deseo de las masas a ser "avasalladas" y, por otra, el deseo de una minoría de ser servidos y, en esta conjunción de los dos deseos se realiza el avasallamiento, sobre él se eleva silenciosamente la máquina despótica: el Estado. Ésta es una teoría que, sobre el plano de la lógica, intenta resucitar una cierta visión ética del movimiento de la historia. Existe en el hombre un lado impuro que termina en esto, en instituciones "malvadas". Haría falta explicar entonces por qué la humanidad " primitiva" habría cedido poco a poco a deseos impuros, por qué poco a poco el Estado habrá emergido, desplazando a la antigua "democracia primitiva", el Estado imaginario de las sociedades humanas. Esta teoría no tiene valor científico porque ignora el principal problema del poder que es que el poder no se reproduce de manera durable sin que extraiga su fuerza principal del consentimiento de aquellos que los sienten o padecen. El consentimiento pasa por la conciencia antes que por el deseo. Más allá de la representación hay, bien entendido, todos esos efectos en la emoción y en el deseo.

No quiero que se me acuse de ignorar o negar la existencia de la "violencia organizada" al servicio de la reproducción de las relaciones de dominación: violencia en el discurso, violencia física, represión psicológica. Entre los Baruya, cuando una mujer resiste a su marido, éste le pega. La respuesta más habitual es la represión, la violencia física. Si las mujeres se rebelaran en conjunto, se las reprimiría a todas. Y cuando a una mujer, como ocurrió una vez, le agarra un ataque y prende fuego al símbolo mismo de la dominación masculina –que es la casa de iniciación de hombres, la cual es construida en algunas semanas y en el interior de la cual van a iniciarse los hombres fuera del alcance de toda mirada femenina– esa mujer es inmediatamente condenada a muerte. A partir de ese momento se le pide a uno de sus hermanos que le dé muerte para que no

existan represalias contra el clan del matador. Es necesario entonces que uno de sus "hermanos" o uno de sus primos (que es lo mismo porque en su lengua se les llama a los primos paralelos: hermanos), que un miembro de su propio clan la mate para que su clan no se vuelva contra los otros para ejercer represalias. En estas circunstancias, los hombres manifiestan una solidaridad que va más allá de las relaciones de parentesco: es toda su autoridad la que se encuentra amenazada. Ellos reaccionan como un "cuerpo orgánico", como un grupo solidario y fue por esta razón que justamente se le pidió a un hermano de esa mujer que cumpliera con la tarea de darle muerte. Luego, todos los hombres de todos los clanes dieron al clan de la víctima una compensación en collares de caracoles, etc. En este mecanismo vemos como interviene en las sociedades sin clases la violencia física junto a la dominación ideológica.

Pero se podría caer fácilmente en el idealismo y creer que todo este asunto es una "cuestión de representación" y que sería suficiente para cambiar el estado de las cosas, cambiar sus representaciones. Desde el plano histórico y desde el plano metodológico esta tesis es falsa. Pues hay un vínculo profundo a descubrir entre la dominación masculina y la estructura misma de las sociedades y de las condiciones de vida. Los primitivos no se representan el mundo al azar, el lugar de lo masculino y de lo femenino en el cosmos y el lugar de los sexos en la sociedad, etc. Existen, más allá de una manera de pensar, las condiciones de este pensamiento, de estas representaciones que es necesario analizar y descubrir. Lo importante, en primer lugar, es que esas *representaciones* están organizadas en sistemas, en una "teoría indígena"; esta teoría se encuentra en el corazón del mecanismo de poder como una de las condiciones de su reproducción. Hacer una teoría del poder, es hacer una teoría de las condiciones y de las razones que conducen al control por parte de una minoría social de las condiciones (reales o imaginarias para nosotros) de reproducción de la sociedad y del mundo. Es hacer una teoría de los mecanismos que descansan sobre el consentimiento y de los mecanismos que descansan sobre la violencia en la sustancia misma del poder, en su fuerza. Es una teoría compleja porque no obliga a uno de los términos en provecho del otro. No es reduccionista. Pensar "mal" o desear el mal no puede ser el origen de las clases o del Estado. Esta es una visión ideológica, demagógica, que no permite explicar la formación de las relaciones de explotación ni tampoco tratar eficazmente de abolirlas. En cambio, se podría intentar esclarecer de otra manera la famosa cuestión del nacimiento de las clases y del Estado, el problema de la desaparición de las sociedades sin clases. ¿En qué condiciones una parte de la sociedad ha podido elevarse sobre otras, formar una suerte de "clase" y en qué condiciones su poder llega a ser ejercido a través de una institución nueva que llamamos Estado?

En las sociedades que no transforman la naturaleza, las sociedades cazadoras-recolectoras, prácticamente todo el mundo sabe, todo el mundo *debe saber* fabricar los útiles que son muy simples (una piedra que se escoge y se talla, una madera que se corta y se afila, etc.). Los recursos del territorio pertenecen a todos. Las diferencias sociales, en estas condiciones, no pueden provenir de un monopolio de los medios materiales de existencia. Parece, sin embrago, que ciertas desigualdades aparecen, nacen, de la posesión restringida de los medios que nosotros llamamos imaginarios, de la reproducción de la sociedad y de la naturaleza. Posesión de ritos de caza, de la fertilidad de las mujeres y de la posesión de saberes que nos parecen –a nosotros– saberes "fantasmagóricos".

Es igualmente importante ver que en muchas sociedades existen aristocracias hereditarias, una suerte de "clases" dominantes, sin que el Estado exista. A menudo esta aristocracia, como la de las islas Trobiand en Melanesia, trabaja en diversos procesos de trabajo pero cumpliendo tareas que no son consideradas degradantes. Los aristócratas no transportan cargas pesadas. Participan de los trabajos agrícolas o de la pesca y, a menudo, ocupan un lugar de autoridad en el plano de las actividades económicas. La diferencia con la gente común es sólo relativa. Pero la diferencia es absoluta en materia de posesión de conocimientos rituales y del lenguaje ritual. En ese dominio tienen el control de las relaciones con los dioses y con los ancestros. Una minoría social o a veces un solo clan, se afirma como más próximo a los ancestros y a los dioses. Sus miembros son los únicos que les pueden hablar y hacerse entender. El clan aparece ante los otros como el intermediario obligado para que el mundo, la vida, se reproduzca normalmente. Sobre el plano teórico, la cuestión reside entonces en determinar en qué condiciones pudo nacer un monopolio tal, monopolio "imaginario" y monopolio "de lo imaginario", pero este imaginario no es imaginario más que para nosotros. Los verdaderos actores de la historia saben que utilizan medios "simbólicos" pero "saben" también que su poder por medio de símbolos, que su poder *sobre* los símbolos, es un poder eficaz, real y no ilusorio. No es para ellos lo que nosotros llamamos poder simbólico. Una de las cuestiones más precisas que se les plantean hoy a los antropólogos, a los historiadores, a los prehistoriadores, es la de construir una teoría de las condiciones de apropiación por una minoría social del acceso a aquello que nosotros consideramos como "imaginario social" y que es, de hecho, el acceso a los medios para con-

trolar la reproducción de la naturaleza y de la sociedad. Esta distinción entre naturaleza y sociedad es igualmente una distinción que nosotros introducimos. Ésta es una cuestión científica muy difícil y que demanda un trabajo muy complejo de comparaciones y de elaboraciones teóricas. Todo modelo reduccionista de tipo ideológico no resiste ante la complejidad de los hechos.

Otro problema científico es el de comprender la ligazón que se puede establecer entre las diversas formas de monopolio de lo imaginario y la aparición de formas de monopolio de los recursos de un territorio o del producto del trabajo de otro. Pero si bien aún no podemos responder a estas cuestiones, nuestro análisis permite esclarecer el rol que pudo desempeñar el consentimiento de las masas a la aparición de relaciones de explotación. En efecto, parecería como si el clan o los clanes que poseen los ritos y los sacerdotes que pueden "obrar sobre" los ancestros, se encontraran al servicio de todos, rindiendo a todos un servicio. En compensación, todos les deben "alguna cosa". Así se establecen ciclos de prestaciones recíprocas por los cuales una minoría recibe la mayoría del trabajo, de los bienes, de los servicios fundados sobre la lealtad, el sacrificio, etc. a cambio de rituales de sacrificios que ella, la minoría, cumple "correctamente", etc. Nos enfrentamos así con un proceso que ha podido llevar, en ciertas condiciones, a la aparición del Estado y que explica las ambigüedades del Estado, pues el desarrollo de un poder particular y la explotación de una mayoría por una minoría parecen siempre hacerse en el lenguaje del interés general. Así, esta estructura doble del poder –de revindicarse en el interés de todos y en estar al servicio de algunos– es más antigua que el Estado, pero el Estado la reproduce y todas las formas de Estado tienen en común esta dualidad.

Pensamos que otras investigaciones conducidas en esta dirección permitirán comprender que el Estado no apareció en la historia humana como un cuerpo extraño, que el Estado fue el producto necesario de una profunda evolución y no les fue impuesto desde el exterior a las sociedades primitivas sino que surgió "legítimamente" de su propia evolución. No surgió como un monstruo venido del Mal sino "normalmente" y por esta razón legítimamente. Y es también "legítimamente" que va a desaparecer, que debe desaparecer. Ya que el Estado no será abolido por decreto, se extinguirá en términos de lucha de clases que pondrán fin a las clases. El desarrollo de nuevas fuerzas productivas y de nuevas relaciones sociales de producción provocará sucesivamente la extinción de las funciones asumidas por el Estado y las contradicciones que el Estado expresa y asume. El análisis antropológico e histórico comparado del debate del siglo XIX entre marxismo y anarquismo nos permite ver que –cuando Marx responde en el programa de Gotha y de Erfurt o cuando Engels, en *El rol de la violencia en la historia*, responde a los anarquistas que el Estado en la sociedad futura donde los trabajadores retomarán el control de los medios de producción– no será necesario abolir el Estado porque éste se transformará progresivamente en un instrumento anticuado, será abandonado como un hierro viejo o puesto en el museo de las instituciones desaparecidas. Considero que hay en esta respuesta una posición teórica y política que es profundamente "científica". Pienso personalmente que, en la evolución futura de la humanidad, al concluir las luchas desaparecerán dos realidades que están en parte ligadas, la religión y el Estado, a través de la desacralización de las relaciones sociales y al mismo tiempo por la extinción de los aparatos de represión estatales. Puesto que el Estado no pudo nacer sin ser "sagrado". Pienso que el futuro se esclarece con esta reflexión sobre las condiciones de aparición del Estado, en la medida en que hay un elemento que no ha variado a todo lo largo de la existencia y de la evolución histórica de las clases y del Estado: las relaciones de sacralización de las relaciones sociales y la opresión y la dominación.

Traducción: Ana Rosato
Revisión: Victoria Arribas

Identidad social villera[1]

Rosana Guber

La población que reside en las villas miseria, precarios asentamientos erigidos sobre terrenos fiscales o de terceros y, por lo general, carentes de los servicios públicos urbanos básicos, ha sido objeto tradicional de los estudios sobre la "marginalidad social". A través de este concepto descriptivo a la vez que explicativo, se ha intentado no sólo reseñar su peculiar modo de vida, sino también comprender los factores que le dan origen. Preferimos referirnos a esta población con la denominación más localista de "villera" que, en tanto integrante de las clases subalternas de nuestra sociedad, se encuentra articulada en una posición asimétrica y subordinada a los sectores hegemónicos. Por ello descartamos el término "marginalidad" al no poner el énfasis debido en las verdaderas causas de este fenómeno, a saber, su posición de exclusión respecto a la propiedad (de los medios de producción, de la vivienda y el suelo, etc.) y la venta de su fuerza de trabajo en los sectores no formales de la economía.

En cuanto término teórico, la "marginalidad" entraña determinados supuestos subyacentes que, indefectiblemente, orientan el conocimiento y la comprensión del observador, así como las prácticas de planificadores y estadistas. En las siguientes páginas analizaremos dos de estos supuestos:

1) el sistema normativo y valorativo hegemónico, que rige la vida de todos los miembros de la sociedad, les resulta totalmente ajeno a los "marginados", quienes se rigen por esquemas alternativos, particulares y exclusivos;
2) el "marginado", aunque esté articulado dentro del sistema social mayor desde su posición subordinada, desempeña un papel pasivo, transformándose en un mero receptor de las pautas dominantes, que lo determinan y condicionan de manera absoluta.

El objeto de nuestro análisis será un aspecto de la ideología villera, su identidad social: aquella definición coproducida por los actores sociales, que se manifiesta en una específica articulación de atributos socialmente significativos, tornando a dichos actores históricamente reconocibles y coyunturalmente diferenciables. La identidad es socialmente operativa cuando transmite sentidos (valores, pautas, criterios) relevantes para las distintas partes de la interacción. Estos sentidos se construyen en un continuo y complejo entramado de relaciones sociales en el seno de una estructura social. Los atributos que canalizan una identidad son los depositarios de esos significados los que, a su vez, se asientan en y debaten con el esquema normativo y valorativo dominante, el "buen orden", el "buen sentido", y con otros esquemas alternativos.

Si bien la ideología hegemónica tiene una participación decisiva en la configuración de las identidades de las clases subalternas, no es menos cierto que estas últimas no se corresponden íntegramente con aquella. Existe un margen de autonomía que proviene tanto de experiencias y observaciones de la realidad concreta como de la propia posición en la estructura social. Por eso las identidades sociales no pueden ser consideradas como previas a una determinación societal, ni como atributos esenciales, inmanentes o exclusivos de un grupo humano, sino como el complejo resultado de un proceso histórico y de una formación social determinada.

En la primera sección de este trabajo reseñamos brevemente las circunstancias sociohistóricas que dieron origen a la identidad "villera" y a los estereotipos sustentados por la burguesía y los sectores medios urbanos respecto de la población villera. En la segunda, señalamos las características principales de esta identidad social para luego, en la tercera parte, reconstruir la conceptualización que hace el villero de su propia identidad. En la cuarta sección se analiza el papel que le cabe al villero en la constitución de su identidad social.

La investigación sobre cuya base hemos redactado esta ponencia, se llevó a cabo en 1982 y 1983, en una

1 Este trabajo se publicó en la revista *Enía*, Nº 32, julio a diciembre 1984, Olavarría.

villa miseria de la zona sur del Gran Buenos Aires; la antigüedad aproximada de este asentamiento es de cuarenta años; aunque espacialmente circunscripto en 4.000 m2 de terrenos fiscales, se encuentra en proceso de creciente densificación: actualmente aloja a más de 10.000 habitantes. La población masculina se desempeña predominantemente en la estiba portuaria, la estiba de camiones, la construcción y otros trabajos temporarios; la femenina, en el servicio doméstico o en su hogar (Hermitte, et.al.,1983).

Teniendo presente la influencia y el condicionamiento ejercidos por las circunstancias históricas en el sistema ideológico, debemos advertir que tanto el planteo de esta investigación como la recolección de datos y su análisis posterior se han llevado a cabo durante los últimos dos años de un régimen militar autoritario y fuertemente represivo, donde los reclamos populares apenas dejan oír su voz a través de los conflictos aislados o de pequeños alcances. De manera que nuestras conclusiones acerca de la identidad de la población de esta villa miseria en particular, en este período determinado, no debieran ser aplicadas a otros asentamientos en otros períodos históricos, sin antes haber procedido a un análisis minucioso del contexto respectivo.

I

Al producirse el arribo de los primeros contingentes significativos de migrantes internos (1930-1940) a las grandes ciudades del Litoral argentino y a la Capital Federal, renació con mayor fuerza un viejo fenómeno de profunda raigambre en nuestra historia: la confrontación entre el Puerto blanco, europeizante y centralista, y las Provincias federales y mestizas. La población que residía en los mayores centros urbanos era de origen predominantemente europeo, la inmigración ultramarina había arribado a la Argentina en importantes contingentes entre 1880 y 1940, provocando sensibles transformaciones en la estructura socioeconómica, política y cultural de la Argentina (Germani,1966). Con la llegada de los primeros inmigrantes provincianos a las ciudades del Litoral, la confrontación entre "nativos" y "extranjeros" se volvió particularmente conflictiva, no sólo por razones de índole laboral, sino también por las connotaciones étnicas de lo que, a la sazón, muchos calificaron como una verdadera invasión: el "aluvión zoológico"[2] (Taylor,1981). Los migrantes ultramarinos, sus descendientes y las familias tradicionales del Río de la Plata apodaron al recién llegado con los motes despectivos de "cabecita negra", "descamisado", etc. (Ratier,1971).

Este encuentro entre las dos Argentinas atravesó uno de sus momentos de mayor tensión durante el decenio de la gestión peronista (1945-1955), período en el cual la "masa ignorante", "bárbara", adhería a las medidas sociales reformistas del gobierno mientras que el radicalismo, las izquierdas clasistas –el comunismo y el socialismo– y el liberalismo oligárquico conformaban una alianza política antioficialista. Este fenómeno no sólo traducía intereses de corte político sino también otros muy diversos donde se conjugaban los términos que identificarían a una Argentina en transformación.

En las décadas siguientes, junto a la ideología modernizante y desarrollista de la gestión oficial (1955-70) cobró fuerza el mote de "villero" para designar al descendiente del "cabecita negra", al habitante de asentamientos urbanos precarios considerados, no sin cierto optimismo, transitorios; las "villas miseria" o "villas de emergencia". La presencia de las mismas impugnaba, con su evidente visibilidad, las expectativas oficiales que pretendían borrar de la imagen urbana estos testimonios de la indigencia.

Como actor social, el villero comenzaba a tener su propia identidad, en la cual convergían determinadas características: la mayor parte provenía de lejanas y empobrecidas provincias del norte argentino, o bien de algún país limítrofe cuyas condiciones de vida eran igualmente precarias -la República del Paraguay y de Bolivia-; su inserción laboral solía coincidir con las tareas peor remuneradas y de menor especialización, se alineaba políticamente junto al peronismo, sus pautas de vida, aparentemente ajenas a los códigos de las clases medias urbanas, preservaban el saber médico, culinario y religioso tradicional de las provincias de origen.

A pesar de las oscilantes políticas gubernamentales respecto de estos asentamientos, más allá de la alternancia entre erradicaciones y planes de vivienda popular, las villas miseria permanecieron, así como, en sus líneas fundamentales, la caracterización que la sociedad y los organismos oficiales hacen de la población que las habita. Uno de los hechos más trascendentes en la historia reciente de las villas bonaerenses es su erradicación masiva del ámbito capitalino, en 1978, durante el último gobierno militar. Esta medida se caracterizó por su extrema dureza, el tono abiertamente represivo, la arbitrariedad y la virulencia con que se expulsó a los pobladores de sus vecindarios. Los damnificados pasaron a engrosar las villas del Gran Buenos Aires,

2 Expresión acuñada y empleada en la década del '40 para calificar a la clientela política del peronismo, proveniente, en su mayor parte, del interior argentino.

o a constituir otras nuevas. Los efectos de este hecho en la conciencia y las estrategias organizativas villeras es un tema que apenas ha comenzado a tratarse (p.e., Oszlak, 1982; Hermitte & Boivin, 1983) y que merece profundizarse.

II

En la Capital y el Gran Buenos Aires el villero es una figura social a la que se suele caracterizar por su anomia, es decir, carencia de reglas y de moral; por su apatía, al no preocuparse por el progreso material y espiritual, ni tampoco por el porvenir de sus hijos. Sucio, promiscuo e indigente, se abandona a la vida fácil y se dedica al robo; si trabaja, lo hace para satisfacer las necesidades del día y para pagar algunos vicios, pues se da especialmente a la bebida; estos rasgos pueden explicarse –según esta caracterización– por la incultura, ignorancia y su desconocimiento de las normas de urbanidad y, se argumenta en algunos casos, por su inocencia provinciana, el excesivo apego a tradiciones rurales que obstaculizan su camino hacia la integración cultural, hacia una exitosa movilidad socioeconómica.

Por sustentarse en los valores de los sectores hegemónicos -clases medias y burguesía porteña-, es a partir de esta imagen que la población bonaerense conoce al villero. Este, por su parte, se hace cargo de la misma y algunos de sus rasgos pasan a constituir su propia identidad social.

Para reproducir el sistema, el esquema normativo[3] hegemónico promueve determinados atributos de los grupos sociales, y desaprueba otros, trazando así el camino hacia el "buen sentido" prevaleciente, camino que idealmente "pueden" y "deben" recorrer todos los miembros de una sociedad. En esta tarea pedagógica se prueba ciertas identidades en las cuales se deposita todo lo abyecto y vergonzante, lo que no corresponde al "deber ser". Atributos con estas connotaciones desacreditan a sus portadores, justificándose entonces un trato diferencial para con ellos. E. Goffman denomina "estigmas" a estos atributos (Goffman, 1970). El estigma es un rasgo de connotaciones sociales negativas, no por tratarse de características despreciables en sí mismas, sino por constituir significaciones que han ido elaborando los sujetos sociales.

Podemos reconocer la identidad social villera a partir de dos características que no sólo son manifiestas sino que, además, dan sentido a su discurso y a sus cursos de acción: la pobreza y la inmoralidad[4].

La pobreza alude a la desprovisión total o parcial de bienes y recursos valorados socialmente. El villero carece de vivienda "digna", de un suelo propio, de empleo estable -a veces, simplemente, carece de empleo-, de una instrucción considerada adecuada y completa, de condiciones sanitarias aceptables, de estabilidad habitacional y laboral, de seguridad social, etc. Según pudimos observar en nuestro trabajo de campo, el villero tiene las mismas expectativas que el resto de la población urbana en lo que concierne a sus necesidades en las áreas de salud, vivienda, educación, trabajo, urbanización, etc. Sin embrago, debe enfrentarse a limitaciones reales que obstaculizan e imposibilitan su acceso a distintos recursos, y por ende, a la concreción de dichas expectativas.

La inmoralidad, imagen transmitida primordialmente desde el medio extravillero, es retomada por el villero, quien la admite e incluso sustenta, basándose para ello en su propia experiencia. El pensamiento liberal concibe al individuo como responsable y dueño exclusivo de su destino. De modo que la pobreza acusa, como en el pensamiento calvinista, la ineptitud y desinterés en obtener "la salvación". De esta manera, la pobreza se transforma en inmoral, pues "no tener", "no progresar" confirma las escasas virtudes éticas del carenciado. Todas las categorías morales que se aplican al villero remiten a la carencia; no tener útiles escolares ni libros es signo de que el alumno no es aplicado; no tener trabajo, de vagancia; no tener espacio, conduce a la promiscuidad; no tener comodidades ni evidenciar una exitosa movilidad social implica indolencia y apatía. Estas interpretaciones fundadas en datos observacionales resultan de líneas explicativas propias de los sectores sociales hegemónicos, y por obra de esta misma hegemonía, se extienden a buena parte de la sociedad.

III

Según E. Goffman, la "teoría del estigma" es una ideología que pretende explicar la inferioridad del estigmatizado y dar cuenta del peligro que representa esa persona para la sociedad (Goffman, 1970). En esta sección examinaremos la conceptualización que tiene el villero acerca de su condición y, más específicamente, acerca de las dos caracterís-

3 Retomamos aquí la expresión acuñada por G. Germani como "el conjunto de valores y normas que definen las categorías (status), las áreas legítimas, esperadas o toleradas de participación y los mecanismos de asignación de los individuos a cada categoría" (GERMANI, 1980:71). Sólo que, según nuestra acepción, este esquema normativo es el hegemónico, pertenece a las clases dominantes y, por lo tanto, su preservación está sujeta a complejos procesos de lucha y confrontación entre las clases y los sectores sociales.

4 Su identidad política predominante peronista, su bagaje cultural provinciano y las connotaciones relativas a la ignorancia, son tres aspectos que, si bien relevantes, dejaremos parcialmente de lado en el siguiente análisis.

ticas señaladas en la sección anterior como ejes organizadores de su identidad social.

III.1

En estas páginas emplearemos el concepto de "pobreza" como término relativo que se resignifica según el contexto sociocultural, ello no obsta para que podamos identificarla en aquellos grupos humanos cuyas necesidades vitales se encuentran apenas resueltas; pero lo que aquí nos interesa es la conceptualización y manipulación social que se hace de la misma.

La pobreza se dimensiona y reconoce por comparación; contrastada con las pautas de los sectores medios bonaerenses, con los dictados de los medios masivos de comunicación, los villeros se consideran como pobres; sin embargo, comparado con las condiciones de vida de muchos de estos inmigrantes en sus lugares de origen, entienden haber experimentado notorios avances, conquistado nuevas comodidades y beneficios inimaginables en el medio rural y semiurbano de algunas provincias argentinas.

En una villa miseria, la primera impresión de la pobreza se manifiesta en el estado edilicio, sanitario y urbanístico del vecindario, en la restricción al consumo, especialmente de artículos alimenticios, vestimenta y medicamentos. Los efectos de esta carencia obedecen, por una parte, a la falta de ciertos recursos –en especial, de comida– y por la otra, a la acumulación de diversas carencias, de modo que podríamos hablar de un efecto multiplicador de la pobreza. Este efecto consiste en la complejización progresiva de distintas necesidades no satisfechas, por la falta de recursos económicos; pero la suma de estas necesidades se vuelve, en sí misma, el origen de nuevas y cada vez más apremiantes dificultades. Ello puede ejemplificarse con lo que ocurre en las áreas laboral, sanitaria y educacional.

Es frecuente que el jefe de familia, a veces el hombre, a veces la mujer, carezca de un empleo estable que le brinde la cobertura social correspondiente; al no contar con ingresos regulares, la previsión a mediano plazo y la administración mensual o quincenal de los fondos domésticos se tornan imposibles, y los gastos deben planificarse diariamente. Al no contar con una cobertura social adecuada, la enfermedad de cualquier miembro de la familia es mucho más costosa, porque los mayores suelen postergar sus tratamientos médicos en pos de resolver necesidades más urgentes. Ante los primeros indicios de enfermedad, el adulto recurre a remedios caseros o patentados que les recomiendan quienes haya presentado síntomas similares. La jornalización de los puestos en que suelen emplearse mujeres y hombres implica que el ausentismo conduce a la pérdida del jornal. En consecuencia las razones para abandonar el trabajo suelen ser aquellas que requieran de atención inmediata. Demás está decir que, a pesar de las expectativas paternas de que los niños lleven adelante una carrera escolar exitosa –que salga de "cargabolsas" (estibador) o de "fregapisos" (empleada doméstica)– el ausentismo es prácticamente obligado desde el momento en que la unidad doméstica requiere del trabajo remunerado o de la presencia de los hermanos mayores para cuidar de los más pequeños y, así, colaborar con la madre para que ésta salga a trabajar.

La mejora que han experimentado muchos migrantes procedentes de un medio rural y semiurbano en sus condiciones de vida, relativizan la pobreza de la villa. Sin desconocer sus condicionamientos, es conveniente señalar por un lado, las ventajas que les ha ofrecido la ciudad –aún mediada por estos precarios asentamientos– en distintas esferas de la vida cotidiana; por otro lado, los beneficios relativos que redundan de vivir en una villa miseria.

El agua corriente -así sea de una canilla pública y no a varias cuadras de la vivienda, como en el campo-, el acceso a artefactos para el hogar nuevos o usados que aligeran las tareas domésticas, la proximidad de los establecimientos escolares y sanitarios, el trabajo jornalizado o mensualizado con duración diaria estipulada, los beneficios para aquéllos que han accedido a un empleo estable, la diversidad de productos en el mercado, entre otras, aparecen como ventajas evidentes según la consideración de la mayor parte de los entrevistados, quienes ni siquiera piensan en la posibilidad de regresar a su provincia natal, aunque en ella siempre se encuentren parientes dispuestos a recibirlos. Esta opción aparece más como un margen para la imaginación, que para la acción concreta, y les permite sobrellevar la dura situación económica de los últimos años. Por nuestra parte, no hemos sabido de ningún caso de re-emigración sino, por el contrario, de nuevos inmigrantes que huyen del minifundio, de los bajos precios de sus productos en el mercado local y de las inundaciones.

Sumado al hecho de que para muchas familias la villa sea una de las pocas alternativas –sino la única– donde levantar una vivienda, lo que se ha visto agravado por el encarecimiento de los alquileres en la Capital Federal y el Gran Buenos Aires, es necesario señalar algunos beneficios de residir en estos asentamientos para poder comprender el fenómeno en toda su complejidad.

En un país con un mercado de empleo en retracción, las redes sociales del villero suelen garantizarle, aunque transitoriamente, el enlace para ciertos trabajos temporarios que satisfagan sus necesidades diarias. En esta mecánica, los

contratistas y subempleadores tienen una función principal pues ellos deciden el conchabo de determinados postulantes según la calidad de su trabajo y los términos de sus relaciones personales. La villa es una fuente de relaciones informales que aseguran, entre otros, la provisión de mano de obra para el puerto, la estiba de camiones y la construcción, así como para el trabajo doméstico femenino.

En virtud de sus magros e irregulares ingresos, pocos villeros podrían afrontar las obligaciones mensuales de una vivienda; ni la corriente eléctrica, ni el gas, ni la cuota del departamento por ínfima que ella sea, ni el impuesto municipal, ni el pago de las expensas mensuales están a su alcance. Se suele afirmar que "nosotros vivimos gratis" precisamente en este sentido.

El villero explica su pobreza a través de distintos razonamientos alternativos y complementarios:

—Siempre hubo pobres y ricos; esta respuesta, de cierto tono fatalista, no contempla la posibilidad de que el pobre introduzca modificaciones en su realidad.

—Dios decide quién es rico y quién no, pero estas condiciones no son definitivas, ya que repentinamente el rico puede caer en desgracia –el juego, las estafas y el alcohol son algunos de los factores más frecuentes– y el pobre ascender merced a su trabajo, un golpe de suerte en el juego, viveza o los negocios turbios.

—Las dificultades que trae consigo la pobreza pueden ser pruebas que Dios interpone en el camino de los hombres para probar su calidad moral y su fe.

—Las sucesivas gestiones oficiales, sumadas a las arbitrariedades de los políticos y la ambición de los ricos, son en parte responsables de frustrar los intentos de progreso económico de este sector de la población. El engaño, las promesas incumplidas y los intereses personales no contribuyen al mejoramiento de las condiciones de vida de los villeros.

Las explicaciones sobrenaturales nos remiten a postular que la reflexión del pobre acerca de su condición reconoce sistemáticamente los límites de sus posibilidades para modificar una situación cuyas causales no están íntegramente en sus manos. Reviste este reconocimiento de un sentido funcional de la pobreza donde ésta desempeña un papel en el desarrollo de las condiciones morales de los individuos: una prueba en la vida. En este sentido, reconocer las limitaciones no significa adormecerse en la imposibilidad sino, quizás, convivir con ellas y, más aún, transformarlas en viabilizadoras de una modificación.

Otro aspecto a destacar de las diversas causas de su pobreza, es el de los reiterados engaños y abusos de la autoridad hacia el villero. En su larga historia se encuentran sobrados ejemplos en que esta población fue manipulada políticamente bajo promesas vanas de mejorar su situación. En otros casos, la gestión oficial o su interrupción por un golpe de estado o diversos negociados con las tierras, desvanecieron planes villeros de relocalización, pavimentación, transferencias de títulos de propiedad del suelo, etc.

Estas explicaciones no son excluyentes, y señalan claramente los deseos de movilidad socioeconómica del sector y la valoración negativa de su pobreza. Esto es significativo cuando se lo contrasta con aquellas interpretaciones extragrupales que suponen que el pobre se descansa en su situación y que es feliz en su miseria; no hay tal acostumbramiento ni tal comodidad.

El villero responde a su pobreza y a las dificultades derivadas con el esfuerzo, abriéndose paso entre estrategias inexploradas a las que otros grupos sociales no necesitan recurrir. En el discurso de algunos informantes, éstos se enorgullecen de ser dúctiles, adaptables a las circunstancias y a la adversidad: "el pobre siempre se las arregla para comer". Aunque no siempre sea así, transmiten la verdadera imagen de que buena parte de las energías se invierten en la implementación de las más variadas tácticas para resolver cuestiones primordiales. El villero se desempeña en todo tipo de trabajos sucesiva o simultáneamente, y se jacta de realizar aquéllos que revisten un alto riesgo personal sin hallar más compensación que una exigua paga diaria. La destreza y la valerosidad son, pues, cualidades que acompañan a las grandes dificultades para emplearse. El discurso villero altera el signo de sus condiciones de vida, por momentos, extremadamente deficientes, exaltando sus virtudes de *selfmade man*. "Acá uno se rebusca, si hay que hacer de changador, changuea; si hay que cirujear[5], cirujea". Reconoce la precariedad del asentamiento, y entiende que sus vecinos –por lo general, no se acusa a sí mismo– son también culpables del mal estado de una zanja o de un pasillo. Pero, por otra parte, se jacta de las tareas que él o alguna organización vecinal y partidaria en la que participa han emprendido por sí solos, sin el apoyo municipal ni de técnicos especializados para la mejora barrial.

Diversos testimonios concluyen valorando positivamente vivir en la villa, habiendo rechazado ofertas de parientes y amigos de mudarse a otros barrios "mejores" pues "yo no quiero deberle nada a nadie". Vivir en la villa sería,

5 Changa: trabajo temporario o circunstancial, de breve duración. Cirujeo: comercialización de deshechos.

entonces, una prueba del propio esfuerzo y de la genuina capacidad de un individuo para hacer frente a sus necesidades; no, como en la interpretación calvinista, una muestra de apatía e indolencia.

III.2

El villero sabe que "la villa es un lugar mal mirado por la gente". Reconoce que decir "soy de la villa" puede significar que el extraño sospeche de inmediato de sus condiciones morales. Comparte con el no villero la concepción de que en las villas miseria residen ladrones, prostitutas, borrachos y jugadores. No sólo lo afirma sino que, además, algunas medidas de disciplina que impone en su hogar condicen con este hecho,; no se permite a los menores ni a las jóvenes ausentarse del hogar más allá del anochecer; se teme a los incendios intencionales provocados por rencillas entre facciones o entre bandas delictivas y policiales; se acompaña a las mujeres que salen a trabajar antes de que amanezca para evitar que sean agredidas.

Esta caracterización le trae al villero diversos inconvenientes y limitaciones en su interacción con los no villeros; p.e., en lo concerniente al plano laboral, las fábricas vecinas no contratan villeros para puestos fijos sino para temporarios, mediando el vínculo de un contratista. El personal de estas empresas argumenta que los villeros son irresponsables, bebedores y ladrones, y que pondrían en peligro la continuidad de tareas consideradas de importancia. El villero, por su parte, afirma no entender la medida, pues si es pobre, necesita más que cualquier otro postulante ese empleo, y hará todo lo posible para conservarlo. Cuando en una escuela cercana a la villa faltan útiles escolares, algunas madres acusan de inmediato a los niños villeros. En los hospitales, donde muchas madres solteras villeras dan a luz a sus hijos, el personal de enfermería hace sentir a la parturienta la culpa por su inmoralidad que la ha llevado a concebir un hijo por el cual en ese momento se asusta y sufre.

Algunas de las causas atribuidas a que las villas miseria sean consideradas antros de inmoralidad son:

—Diversos negocios turbios cuyo escenario es la villa son conducidos por personal extravillero, capitalistas que lucran explotando al villero y extrayéndole su dinero;

—La villa miseria es la trastienda de la ciudad; aquí vienen ciudadanos "respetables" a hacer todo lo prohibido y luego se van, diciendo que la villa es un conglomerado de malvivientes;

—Frecuentemente, ladrones de otras partes o de las inmediaciones, se internan en la villa para burlar la persecución policial; los agentes no se aventuran por los pasillos; entretanto, el ladrón sale por el lado opuesto del barrio sin ser visto y, aparentemente, vive en la villa donde tiene su guarida;

—Muchos de quienes están detrás del dinero fácil, se internan en la villa para conseguirlo, pues se suele decir que "en la villa hay plata segura". Tal es el caso de las razzias policiales que se llevan a cabo precisamente los días en que los trabajadores cobran sus quincenas, tras ser detenidos bajo los cargos de ebriedad, revisión de antecedentes o falta a la autoridad, los reos deben abonar una suma de dinero para quedar en libertad; de lo contrario permanecerán en la dependencia una semana o más, perdiendo su empleo, su jornal, o el premio al ausentismo y a la puntualidad.

Lo expuesto nos lleva a señalar que el villero no niega la existencia de ciertas "irregularidades" en su vecindario, pero no las atribuye exclusivamente a la inmoralidad de sus residentes sino a instigadores y pervertidores externos que utilizan a la villa como su base de operaciones. El villero no se atribuye una moral especial, diferente a la del resto de sus conciudadanos; a lo sumo afirma que "acá hay más libertad", en el sentido de que se utilizan palabras consideradas groserías, o que las expresiones genitalizadas son más frecuentes y manifiestas que en otras partes. Relativiza la gravedad del asunto afirmando que en su villa no hay más prostitutas que, p.e., en la Capital, sólo que aquí son menos "visibles" pues se visten como damas y sus "amigos" las encubren con dinero.

El villero considera que una medida protectora para desligarse de la inmoralidad de sus vecinos, es "ocuparse de las cosas de uno", sin entrometerse en la vida de los demás. Nuestros informantes se enorgullecen de no merodear en la calle o en casas ajenas aunque ello no es estrictamente cierto, sino un comentario que sigue inmediatamente a la presentación y de permanecer en su hogar con la familia reunida. Debido a las características del sistema delictivo, la coerción, la complicidad, el encubrimiento, la venganza, la desprotección ante las balaceras y el desamparo frente a los procedimientos policiales, sus consecuencias no sólo afectan a los "culpables". Es necesario que los padres vigilen la compañía (las "juntas") de sus hijos aunque ello no siempre es posible para evitar, p.e., que sean tentados por vendedores de objetos robados y colaboren en su comercialización; o que entren en el mundo de la drogadicción. El temor a que los adolescentes tomen por el "mal camino" es una poderosa razón para abandonar la villa. Ello no se debe sólo a cuestiones de índole moral sino, fundamentalmente, al riesgo personal del joven y su familia.

Un capítulo especial dentro del eje identificatorio de la inmoralidad es el que corresponde a la ocupación ilegal de la tierra. Como es sabido, muchas villas miseria se extienden en predios fiscales o particulares sin edificación. En consonancia con diversas razones que ya hemos expuesto: proximidad del lugar de trabajo, vecindad de parientes, establecimiento de una importante red vecinal y de amistad; presencia de compadres, exención del pago de tasas e impuestos, etc., la permanencia de los "intrusos" depende de la política oficial respecto de estos asentamientos (relocalizaciones forzosas o planificadas, no innovar, etc.). La incertidumbre tanto como la vivencia de ser un residente sin derechos son el resultado de una imagen fomentada por la población en general y percibida por los villeros en particular, además de las condiciones objetivas de su asentamiento. "El otro día andaba viendo un helicóptero que daba vueltas y daba vueltas... y yo pensé: Uy, ahora queman la villa y tenemos que salir corriendo como ratas".

De ahí la importancia de residir en un predio propio, ya sea un departamento o una casa, la línea fronteriza que separa a villeros de no villeros es el ámbito de su residencia; deja de serlo aquél que se muda a otro barrio, donde las pautas de urbanización se corresponden con los dictados municipales. El factor urbanístico y, más específicamente, las condiciones de ocupación del suelo y la vivienda homologan a todos aquellos que comparten este estigma.

IV

Como se expuso más arriba, el estigma es aquel atributo que, por su significación social, suministra información acerca de su portador, una información que puede ser manipulada en función de la interacción. La utilización del estigma (p.e., la ceguera, una deformación física, desconocer el idioma del medio, pertenecer a una raza, credo, grupo étnico o ideología política perseguidos), interviene decididamente en las sucesivas redefiniciones sociales como si fueran constantes negociaciones acerca de cuáles son las limitaciones y las ventajas que este rasgo peculiar impone.

"Ser villero" es un estigma que el niño aprende –además de algunos comentarios de sus mayores– desde los primeros años de la escuela. Aquí, cada alumno adquiere una imagen de sí mismo por contraste con los demás compañeros, internalizando juntos el código normativo hegemónico de la sociedad. A través de las consignas lanzadas por las autoridades escolares, el niño recibe una serie de pautas –útiles para llevar, tareas que realizar, una conducta a observar, un vocabulario "adecuado", etc.– cuyo incumplimiento no sólo sancionan las autoridades, sino también sus propios compañeros. La burla masiva hacia un niño con alguna enfermedad eruptiva evidente, con signos de alguna golpiza paterna o carente de los útiles necesarios –todo lo cual puede ser frecuente y generalizado entre los escolares de los establecimientos cercanos a una villa miseria– puede expresarse bajo la forma de los motes "sucio", "negro villero", etc.; el damnificado entiende bien pronto el tono peyorativo de estos términos aunque todavía no conoce sus connotaciones precisas; intuye que "ser villero" no es bueno y, consiguientemente, aprende a ocultarlo. Esta actitud se ve agudizada en escuelas alejadas a su barrio, privadas y secundarias donde, si los hay, los villeros son una ínfima minoría.

Los adolescentes y, particularmente, los jóvenes son quienes más frecuentemente encubren su identidad. Ello podría obedecer al intento de las muchachas de establecer una pareja con jóvenes no villeros, como también a las connotaciones inmorales que tiene ser villero y a los ideales de moralidad exigidos por esta sociedad a la mujer.

Asimismo, muchos adultos de ambos sexos ocultan su identidad, ya sea por motivos laborales, ya sea por vergüenza ante sus propios compañeros, especialmente si la mayoría no pertenece a su vecindario. En estos casos el ocultamiento de la identidad va a la par de diversos intentos por salir de su condición. Esta búsqueda de movilidad social junto al hecho de desenvolverse en medios no villeros hace que el estigmatismo encubra aquel factor que lo diferencia de sus compañeros.

El ocultamiento y la vergüenza conducen tanto a los niños como a adultos a la fragmentación de su vida social. Una primera imposición externa, como es ocultar el origen social, cultural y geográfico del villero, excluir experiencias y sucesos barriales de los temas de conversación –organización y participación en tareas vecinales, reparación urbanística, comentarios sobre algún evento particular, una inundación, la erradicación del predio, etc.– se traduce, a la larga, en un desconocimiento deliberado de la propia historia y necesidades del propio lugar en la estructura social y, en muchos casos, en la desvalorización y el ocultamiento vergonzante de la propia familia, de los vecinos y, en definitiva, de la propia persona.

Hemos observado que esta actitud responde más bien a quienes están en condición de lograr un ascenso social. Aquéllos que se encuentran sumergidos en su pobreza, carente de trabajo estable y de ingresos regulares, son bastante menos enfáticos en este aspecto. Su medio habitual es la villa y los empleos donde predominan trabajadores de esta extracción.

Sin embargo, no todas las circunstancias son adecuadas para ocultar "información social"; a veces es conve-

niente que el villero exprese, de modos diversos, su identidad social. En efecto, su manifestación puede definirlo a la par, en posición inferior o superior respecto de su interlocutor, dependiendo de rasgos personales, de las circunstancias de la interacción y de los fines de la misma.

Cuando se define como tal, el villero suele presentarse ante los demás con distintos matices que denotan su inferioridad.

Como carenciado, se muestra necesitado, minusválido, incapaz de valerse por sí mismo. La actitud y el discurso adquieren un tono suplicante, de demanda lastimera, de queja y ruego hacia el no villero quien, a partir de su conmiseración, pasará a hacerse cargo de las desventuras del pobre haciendo uso de sus influencias, su poder y su status económico suponiendo, además, que el villero está totalmente desprotegido e inerme ante su triste destino. En este caso, la manifestación de la identidad villera a través de la ostentación de la pobreza, contribuye a la obtención de beneficios secundarios. Esta actitud ha sido reforzada desde la política de diversas instituciones, fundamentalmente la Iglesia Católica, las organizaciones de Beneficencia, las gestiones oficiales y los partidos políticos (especialmente el Partido Justicialista, que ha tenido mayor inserción partidaria en los sectores populares). El villero se define ante ellos desde el ángulo de clientela pertinente; ante la Iglesia, el villero aparece como pobre y fiel cristiano; ante las organizaciones de beneficencia, como simple carenciado; ante el Partido Justicialista, como pobre y peronista.

En razón de sus connotaciones inmorales, el villero puede presentarse en una posición de inferioridad defensiva, cuando ante la mera presencia de un extraño no villero, sin responder a acusación explícita alguna, el villero se excusa por su precaria condición, por la suciedad del hogar, por el frío dentro de su vivienda, por las goteras, por las incomodidades, o reprende de manera excesiva a sus hijos cuando éstos andan desarrapados, descalzos o emplean un léxico inoportuno ante el visitante, demostrando así, conocer y compartir con éste su código y sus pautas.

En relación con esta imagen, el villero puede mostrarse como un aliado del no villero, sabiéndose en una condición desventajosa, se manifiesta conocedor de todos los estigmas que pesan sobre su sector social y aprueba las conclusiones que extrae el no villero. El villero hace gala de su propia moralidad, se queja de la inconducta de sus vecinos y la precariedad general del asentamiento, con el fin de prevenir al visitante que él es diferente al resto, que no comparte las connotaciones negativas de vivir en una villa.

Al ocupar una posición de inferioridad replegada, el silencio y la abstención son, quizás, la respuesta más frecuente ante una relación claramente asimétrica. Si el extraño emite una afirmación que sentencia y desvaloriza la calidad humana y moral del villero, éste ni asiente ni refuta. En repetidas ocasiones hemos observado cómo el portador de esta identidad estigmatizada desviaba la mirada y aguardaba a que su interlocutor cambiara de tema de conversación. Esta actitud es particularmente adecuada cuando hay en juego una transacción, ya sea un empleo o la entrega de un bien al villero. En estos casos, su abstención garantiza la continuidad de la relación y, sobe todo, la obtención de ciertos beneficios. Por otra parte, el silencio que aparenta una falta de respuesta o la pasividad, en realidad encubre una disconformidad no explicitada que, a la vez, no arriesga la fuente de recursos materiales y laborales.

En una posición contestataria, donde la inferioridad da lugar a cierta equiparación de los interlocutores, el silencio es reemplazado por distintas explicitaciones de disconformidad. El villero puede increpar al maldiciente y prejuicioso, mediante una mirada fija y desafiante, y/o a través de la agresión física directa.

Parecen relativamente pocas las circunstancias en las cuales el villero puede detentar una posición de superioridad ante el no villero. Sin embargo, ello ocurre cuando éste depende de aquél para alguno de sus fines. P.e., el territorio que comprende la villa miseria es una "terra incógnita" donde el extraño siente temor a la agresión y a perder el rumbo en la ininteligible trama de pasillos internos. Los funcionarios de distintas reparticiones oficiales –censistas, asistentes sociales, celadores, maestros, carteros– y todo aquel que deba internarse en la villa –proveedores, cobradores, vendedores, levantadores de apuestas– requieren de la mediación de un conocedor para ubicar a determinadas personas, devolver un niño a la escuela, canalizar ayuda a la población, etc. Los villeros se transforman en verdaderos baquianos, concientes de su saber exclusivo y de su rol insustituible. Aún así, la decisión de brindar la ayuda solicitada dependerá de un conjunto de factores circunstanciales y personales. El villero se torna un mediador a la vez que un protector del extraño en la villa y, eventualmente, de aquéllos que residen en los barrios aledaños, en la medida que puede interceder para la búsqueda de objetos "perdidos" o para prevenir el robo en ciertas viviendas pues pertenecen a "amigos".

V

En esta sección intentaremos exponer el papel desempeñado por los villeros respecto a la constitución de su identidad, cuyo significado se encuentra fuertemente condicionado por el sector hegemónico. Podemos resumir este punto en dos premisas:

—el villero desarrolla un rol activo en la construcción de su estigmatizada identidad;
—-una de las manifestaciones de este rol es la resignificación del estigma en función de las posibilidades que le brinda la interacción y según sus intereses concretos.

La identidad villera se funda en dos características –pobreza e inmoralidad– ejes de la ubicación que el villero concibe para sí en el sistema social mayor y fundamento de la relación con el extraño. En el proceso social, la relación con el villero ha adoptado dos modalidades articulatorias que consisten, según los términos de J.J. Brunner, en la "asistencialización" y la "marginalización" del pobre (Brunner,1978).

La asistencialización, una de las operaciones que la ideología dominante instrumenta respecto de estos sectores para su sujeción, consiste en reducir la relación entre el pobre y la sociedad mayor a la asistencia mediada, en principio, por un aparato organizativo específico. De este modo, la sociedad "niega el momento positivo de la producción de la pobreza" (Ibid.:47), haciéndose cargo "por propia iniciativa" de la necesidad de este sector. Se ha desplazado, pues, la verdadera causa de la miseria.

Según esta operación, los villeros participan del proceso social desde su exclusión de las oportunidades de consumo. El estado y las organizaciones asistenciales se autoerigen en agentes activos mientras que los pobres son relegados a un papel pasivo y dependiente; el Estado y sus agentes son los dadores; el pobre es un mero receptor.

Esta perspectiva que asigna un lugar social y político determinado a los villeros presenta algunas variantes, todas ellas igualmente mecanicistas. Ya sea por considerarlos moral o culturalmente inaptos, ya sea por determinación económica, la respuesta villera no suele tenerse en cuenta puesto que se supone, p.e., que los villeros están determinados absolutamente –mucho más que "en última instancia"– por su posición de explotados o bien, de ignorantes e incapaces; se concluye, por lo tanto, que su propio margen de acción, de relativa autonomía, es inexistente.

En la sección anterior señalamos que el villero responde con el esfuerzo a las limitaciones que le impone su pobreza; su vida es sumamente esforzada tanto en lo que respecta a lo cotidiano (buscar agua, alimentarse, trabajar, etc.) como para hacer frente a eventos extraordinarios (una muerte, la erradicación del predio, un incendio, etc.). Numerosas tareas de fácil realización en la ciudad, se vuelven en la villa verdaderas empresas; p.e., la amenaza de las inundaciones, siempre probables en terrenos tan anegadizos, ponen en peligro numerosos bienes que resultan demasiado costosos para este sector. Otro tanto ocurre con algunas cuestiones que, aun cuando afecten a la población en general, en la villa son de más difícil solución, debido al efecto multiplicador de la pobreza. Las limitaciones existen y muchas son infranqueables, al menos por el momento. Erróneamente se suele identificar esta infranqueabilidad con la indolencia y el abandono.

Mediante la expresión de su pobreza, el villero reivindica constantemente su lugar social: un lugar de provisión y de derechos, no de carencia y privaciones. Variados testimonios aluden a que el villero es capaz de ocupar una mejor posición que la actual y de responder a sus obligaciones y responsabilidades. Refiriéndose, p.e., al reparto de alimentos en el vecindario por parte de los comités justicialistas en 1974, una vecina (justicialista también) reflexionaba lo siguiente:

> *"...ellos (los peronistas) reparten a los necesitados y yo soy una necesitada, y además, por dos kilos de cualquier cosa que repartan, no me están haciendo un gran favor...!!! Además yo pienso que un buen gobierno no tiene porqué andar dando cosas a la gente; tendría que dar trabajo, abrir fuentes de trabajo ¿no?"*

Ello no obsta para que, como vimos, deje de hacer galas de su pobreza con el fin de obtener ciertos beneficios secundarios; pero esta estrategia, producto además de una nutrida experiencia en relaciones asistencialistas, suele quedar a un lado cuando el demandante dispone de otros medios más apropiados a su nueva situación. Tal es el caso de una mujer que dejó de retirar leche en polvo, que se administraba gratuitamente en el puesto sanitario, cuando su marido consiguió un trabajo efectivo.

La segunda modalidad articulatoria es la "marginalización" del pobre, esto es, efectuar el desplazamiento desde un lugar subordinado a otro exterior al sistema. La pobreza, entonces, adquiere connotaciones morales inadmisibles pues el pobre pasa a formar parte de un mundo ajeno a este mundo, exterior, incontaminado pero incomprensible, y por lo tanto, siempre amenazante.

Los villeros hacen su propia conceptualización de la inmoralidad: refutan las generalizaciones que los involucra en asuntos turbios de sus vecinos o de extraños que usan a personal villero para sus oscuros fines; consideran a los inmorales un mal del barrio que puede resultar nocivo para los demás residentes y, fundamentalmente, para la crianza y seguridad de sus hijos.

La convergencia entre la posición socioeconómica y el status jurídico ilegal de la población villera respecto de la tierra que ocupa, imponen a este sector un estrecho margen de acción frente a los controles externos. Por consti-

tuir un ámbito social que las leyes desconocen como propio, en la medida que un espacio definido por estar al margen de la ley (ocupación de tierras fiscales) no es legislable, los controles externos no se abstienen de actuar sino que operan de modo diferente; sus vínculos con la población son básicamente informales y recorren una vasta gama que va desde la asociación ilícita y la extorsión, hasta el tratamiento más o menos corriente que se la da a cualquier ciudadano. Los mismos vecinos aseguran que muchos delincuentes terminan como simples empleados de la policía, compartiendo con ella sus ganancias. Por su parte, cada villero actúa respecto a los demás con una complicidad tácita; frente al extraño explica no tratarse con los demás vecinos, ni saber de sus andanzas. El villero responde con este "encubrimiento involuntario" a la vigilancia permanente de los controles externos y de los vecinos de los barrios aledaños. "Acá todos tienen algo que esconder" se comenta. Asimismo, el supuesto desentendimiento (y desconocimiento) de un sujeto respecto de las dudosas actitudes de sus vecinos aparece, más bien, como una pauta ideal autoprotectora, como medio de asegurar su neutralidad respecto de algunos sucesos en que más tarde pueda verse involucrado.

Su condición de "inmoral" (fuera de la moral requerida o dominante) y de "ilegal" (fuera de lo legislable) no sólo segrega algunos campos de actividad sino que integra otros. La ilegalidad y la inmoralidad se transforman en vehículos de la articulación entre los villeros y los restantes sectores del sistema social.

Sin instancia a que apelar, y siendo su principal base el apoyo material y social del vecindario con el que comparte su estigma, el villero encubre y oculta. La inmoralidad se estructura también en un código que aparece como intraducible y hermético para el observador externo, no sólo como un termino de la interacción compartido con los extraños. Tras la ininteligibilidad de lo no previsto por el "buen orden", la inmoralidad se vuelve un refugio que ampara a este sector social. Digamos entonces, que lo "inmoral" no es simplemente una acusación externa, sino también la caracterización defensiva de este vecindario; es el denominador común que protege al villero –a cierto precio, es claro– en su significación dual; por una parte, es un término de transacción con los controles externos y dominantes; por el otro refiere lo incontrolable, lo imprevisible; es su propia arma y el arma esgrimida contra él; es su salvación y su condena, se constituye así en su margen de acción, en su relativa autonomía.

VI. Conclusiones

La identidad villera se funda en dos características –la pobreza y la inmoralidad/ilegalidad– en virtud de las cuales el villero se concibe a sí mismo y a sus relaciones con el sistema social global; por su parte, en función de ambas, el no villero dirige su interacción con el estigmatizado. En la reproducción de su articulación subordinada con otros sectores del sistema social, tiene gran relevancia la construcción de una identidad basada en estigmas acuñados por los sectores hegemónicos.

En esta ponencia hemos intentado responder a tres interrogantes:

-¿En qué consiste la identidad villera?
-¿A través de qué fenómenos manifiesta esta identidad la articulación subordinada del villero?
-¿Qué papel asume el sector estigmatizado en la definición de su identidad?

La identidad social villera expresa permanentemente la articulación subordinada de este sector a través de la incorporación de diversos atributos cuya estigmatización imponen los sectores hegemónicos. Pobreza, inmoralidad y otros rasgos relacionados con aquellos reciben, en principio, un significado que se hace presente en la interacción entre extraños y villeros. Estos, tienen en cuenta que su atribuida inmoralidad puede restarles posibilidades en la obtención de ciertos recursos, vedarles el acceso a determinados ámbitos y, por consiguiente, ocultan su identidad. Su manipulación obedece a un código normativo y valorativo común a villeros y no villeros que distingue lo moral de lo inmoral, lo ocultable de lo expresable, lo digno de lo indigno, etc., según las circunstancias y los requerimientos de la interacción. Sin embargo, ello no asegura la respuesta en una misma dirección que lo esperado.

Lejos de responder mecánicamente a los roles y las expectativas reproductivistas que los sectores hegemónicos le deparan, el villero utiliza su estigma para mejorar su condición. El signo negativo de su identidad puede ser empleado como un arma para sus propios fines o ser revertido en función de sus intereses, para la obtención de recursos y para asegurar a los suyos la supervivencia en este difícil contexto.

Ni abiertamente impugnador, ni claramente sumiso, el villero construye y utiliza su identidad a través de la experiencia de su constante lucha por la vida.

Buenos Aires, abril de 1984.

Bibliografía

BRUNNER, J.J., "Apuntes sobre la figura cultural del pobre", Santiago de Chile FLACSO, *Documento de Trabajo N° 69*, 1978. I Parte.

GERMANI, G., P*olítica y sociedad en una época de transición: de la sociedad tradicional a la sociedad de masas,* Buenos Aires, Paidós, 1966.

——— *El concepto de Marginalidad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1980.

GOFFMAN, E., *Estigma,* Buenos Aires, Amorrortu, 1970.

HERMITTE, E; BOIVIN, M.; CASABONA, V.; GUBER, R.; Y TISCORNIA, S., *Análisis sociocultural de dos comunidades del Gran Buenos Aires. Impactos externos y autogestión*, FLACSO, Buenos Aires, 1983. *Mimeo*.

HERMITTE, E. Y M. BOIVIN, "Erradicación de villas miseria y las respuestas organizativa de sus pobladores". Ponencia presentada en el *XI ICAES*, Vancouver, Canadá, 1983.

OZLAK, O., *El derecho al espacio urbano*, Buenos Aires, CEDES, 1982. *Mimeo*.

RATIER, H., *El cabecita negro,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1971.

TAYLOR, J.M, *Evita Perón. Los mitos de una mujer*, Buenos Aires, Editorial Belgrano, 1981.

Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política[1]

K. Marx

Consideraré el sistema de la economía burguesa en la siguiente secuencia: *capital, la propiedad de la tierra, el trabajo asalariado; el estado, el comercio exterior, el mercado mundial*. Bajo los tres primeros investigaré las condiciones económicas de la vida de las tres grandes clases en las que se divide la sociedad burguesa moderna; la relación entre los otros tres rubros salta a la vista. La primera sección del primer libro que trata del capital, consta de los siguientes capítulos: 1] la mercancía; 2] el dinero o la circulación simple; 3] el capital en general. Los dos primeros capítulos constituyen el contenido del presente fascículo. Todo el material se halla ante mí en la forma de monografías, escritas en períodos muy distanciados entre sí y destinadas a mi propia comprensión del asunto, pero no a su edición, y cuya elaboración coherente según el plano indicado habrá de depender de circunstancias externas.

He suprimido una introducción general que había esbozado, puesto que, ante una reflexión más profunda, me ha parecido que toda anticipación de resultados que aún quedarían por demostrarse sería perturbadora, y el lector que esté dispuesto a seguirme tendrá que decidirse a remontarse desde lo particular hacia lo general.

[...]

La primera tarea que emprendí con el objeto de resolver las dudas que me asediaban fue una revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel, un trabajo cuya introducción apareció en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, editados en París en 1844. Mi investigación desembocó en el resultado de que tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida, cuya totalidad agrupa Hegel, según el procedimiento de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de "sociedad civil", pero que era menester buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política. Comencé en París la investigación de esta última, prosiguiéndola en Bruselas, hacia donde había emigrado como consecuencia de una orden de expulsión del señor Guizot. El resultado general que obtuve y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor de mis estudios, puede formularse brevemente de la siguiente manera. En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Uberbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia. En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o –lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo– con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase de trastrocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastrocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde le punto de vista de las ciencias

1 En: Introducción General a la Crítica de la economía política/1857. 1. *Cuadernos de Pasado y Presente,* Siglo XXI, México, 1984.

naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen. Así como no se juzga a un individuo de acuerdo con lo que éste cree ser, tampoco es posible juzgar una época semejante de revolución a partir de su propia conciencia, sino que, por el contrario, se debe explicar esta conciencia a partir de las contradicciones de la vida material, a partir del conflicto existente entre fuerzas sociales productivas y relaciones de producción. Una formación social jamás perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad.

De ahí que la humanidad siempre se plantee sólo tareas que puede resolver, pues considerándolo más profundamente siempre hallaremos que la propia tarea sólo surge cuando las condiciones materiales para su resolución ya existen o, cuando menos, se hallan en proceso de devenir. A grandes rasgos puede calificarse a los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno de épocas progresivas de la formación económica de la sociedad. La relaciones de producción burguesas son la última forma antagónica del proceso social de la producción, antagónica no en el sentido del antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que surge de las condiciones sociales de vida de los individuos, pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean, al mismo tiempo, las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social concluye, por consiguiente, la prehistoria de la sociedad humana.

[...]

Este esbozo acerca de la marcha de mis estudios en el terreno de la economía política habrá de demostrar solamente que mis puntos de vista, como quiera se los pueda juzgar y, por poco que coincidan con los prejuicios interesados de las clases dominantes, son el resultado de una investigación escrupulosa y que ha llevado largos años. Sin embargo, al entrar en la ciencia, así como en la entrada al Infierno, debe formularse esta exigencia:

Es bueno que el temor sea aquí dejado y aquí la cobardía, queda muerta (Dante).

Londres, enero de 1859.

La politización de la "cultura"[1]

Susan Wright[2]

En los primeros años de la antropología social moderna, los antropólogos anunciaron a la Sección H de la Asociación Británica sus hallazgos y avances teóricos más importantes para el Avance de la Ciencia. Como presidente de esta Sección en 1997, elegí encarar los desarrollos contemporáneos de uno de nuestros más antiguos conceptos, "cultura", como una manera de continuar esa tradición.[3]

¿Por qué ser tan audaz como para involucrarse con una palabra sobre la cual Williams (1976: 87) declaró que era una de las dos o tres más complicadas del idioma inglés y que en la antropología británica, norteamericana y europea ha tenido historias complejas, disputadas y muy diferentes? Para mediados de siglo, Kroeber y Kluckhohn habían encontrado 164 definiciones en su famosa revisión de lo que los antropólogos querían significar por cultura (1952: 149). Para 1970, cuando la antropología cultural se estableció en EE.UU. como uno de los cuatro campos de la antropología, en la antropología británica el término 'cultura' casi había desaparecido de vista. En los últimos diez años, con la ayuda de los estudios culturales, la 'cultura' ha recuperado el centro de la escena en la antropología británica. El objetivo de este artículo no es hacer un recuento de cuántas definiciones de 'cultura' han generado los antropólogos hacia fin de siglo. Más bien, el artículo profundiza en la observación de Kroeber y Kluckhonn de que "la aparición de estas [definiciones] en el tiempo es interesante –dado que de hecho la distribución de todo fenómeno cultural ya sea en el espacio o el tiempo revela significación" (*ibid.*). El objetivo es tratar la prominencia (o 'distribución' en términos de Kroeber y Kluckhonn) de la 'cultura' en los '90 como un fenómeno cultural en sí. ¿Cuál es el significado de la reciente reaparición de la cultura como un concepto central en la antropología británica? El asunto no está confinado al debate disciplinario interno. En la última década, políticos y tomadores de decisiones han introducido el término 'cultura' en el discurso de diferentes 'campos' (Bordieu 1991) de la sociedad contemporánea. A menudo, los tomadores de decisiones y los comentaristas de los medios atribuyen legitimidad a sus discursos refiriéndose a (la) 'cultura, en un sentido antropológico' –una frase que evita toda revisión al pretender que hay un significado de cultura (el suyo) que es a la vez demasiado autoevidente como para que garantice la explicación y demasiado hondo como para que se sumerjan en él los no antropólogos. ¿En qué forma los tomadores de decisiones (ya sean antropólogos o que se atribuyan legitimidad desde la antropología) están politizando la 'cultura' y desplegando el concepto en una gama de territorios de poder? ¿Cómo pueden los antropólogos usar sus nuevos enfoques teóricos para explorar y revelar los efectos de los usos actuales de este concepto en la política contemporánea?

Empezaré por discutir lo que llamo 'viejos' y 'nuevos' acercamientos a la 'cultura'. Luego utilizaré dichos enfoques para examinar cómo, y con qué efectos, los tomadores de decisiones[*4] han introducido y desplegado el término 'cultura' en tres campos diferentes en los últimos quince años. Primero examinaré el uso que han hecho de la 'cultura' los políticos británicos de derecha para hablar de nacionalismo de forma tal que les permitiese distanciarse de las manchas del racismo biológico, y a la vez reintroducir prácticas exclusivas bajo un insidioso disfraz cultural. En segundo término, haré una revisión de cómo es-

1 Publicado en *Anthropology Today*, Vol. 14, Nº 1, febrero de 1998.

2 La autora es catedrática en Estudios Culturales de la Universidad de Birmingham. Es una antropóloga social que ha investigado cultura política y los procesos de gobernabilidad en el Reino Unido e Irán.

3 Agradezco al Royal Anthropological Institute por esponsorear mi programa de oradores President's Day sobre 'Politización de la "Cultura"', y la iniciativa, dirigida por la vicepresidenta, Delphine Houlton, para tratar de mejorar la cobertura de antropología por parte de los medios. Estoy agradecida con Jane Cowan, Nancy Lindisfarne y Cris Shore por sus muy constructivos comentarios sobre una versión preliminar de este paper.

4 NdT: en el sentido de políticos, o aquellas personas posicionadas con capacidad de tomar decisiones.

critores y consultores en gerencia de las organizaciones usan ideas de 'cultura' que ellos atribuyen a la antropología, para proponer nuevas formas de organización: pretenden que 'desmantelar los niveles', 'aplanar las jerarquías' y formar 'equipos flexibles' provenientes de una cartera de trabajadores que continuamente se recapacitan, permitirá la creatividad de base y la autoadministración y el reforzamiento del poder de los trabajadores. Exploraré los costos inadvertidos de dicho fortalecimiento y cómo bajo la rúbrica de 'reforzar la cultura corporativa' acecha una vieja idea de cultura organizacional como herramienta para el control gerencial de arriba hacia abajo. El tercer campo es el del desarrollo exterior, donde la 'cultura' recién está ingresando en el discurso (Wright 1997). Mayormente esto es el resultado de un informe de la UNESCO titulado *Nuestra Diversidad Creativa*. Este informe habría de hacer por la 'cultura' lo que el reporte Bruntland hizo por el medio ambiente y el desarrollo, pero hasta ahora ha pasado desapercibido. Los antropólogos jugaron un importante rol en la formulación de las ideas de cultura que según propone este reporte, deberían ser las bases para las políticas del desarrollo y la ética a nivel mundial. Los antropólogos del desarrollo durante largo tiempo han deseado tener esa influencia. Algunos ven el propósito de la antropología como el de comprender los procesos locales, nacionales e internacionales por los cuales las personas empobrecidas son marginadas y alejadas del poder, a fin de influenciar dichos procesos, promover las perspectivas de aquellos que son silenciados, o permitirles hablar y actuar más efectivamente por sí mismos. Cuando los antropólogos tuvieron oportunidad de actuar como diseñadores de políticas y dirigir el tren de la cultura, ¿desplegaron un concepto de 'cultura' que hiciera cualquiera de estos objetivos más alcanzable? En los tres ámbitos los políticos, los funcionarios y los asesores académicos están usando 'cultura' como herramienta política. Ya sea que los conceptos estén siendo desplegados por antropólogos directamente involucrados en influenciar y redactar políticas (como en la tercera instancia) o que las ideas estén siendo atribuidas a la antropología para su legitimación, en todos los casos ésta está implicada en la politización del término 'cultura'. ¿Cómo podemos utilizar nuestra comprensión de los procesos políticos para revelar las formas en que los tomadores de decisiones están utilizando 'cultura' en un número creciente de 'campos', y analizar sus efectos sobre aquellos marginados y empobrecidos?

Viejos significados de cultura

A principios del siglo XX tomaron un tono radical las ideas de 'cultura' promovidas por los antropólogos. La noción de Tylor (1871) de cultura como la totalidad del estilo de vida de un grupo o sociedad marcó un punto de partida para los antropólogos sociales modernos:

'Cultura' es ese todo complejo que incluye conocimiento, creencias, arte, moral, leyes, costumbre, y cualquier otra capacidad y hábito adquiridos por el hombre [sic] como miembro de la sociedad (Tylor 1871: 1: 1)

Si éste fue el punto de partida, no constituyó una base para el consenso: los antropólogos siguieron senderos divergentes. El enfoque de Tylor consistió en combinar la idea romántica de Herder de que las naciones, los grupos al interior de las naciones y las personas en diferentes períodos tienen culturas distintivas, con una clara idea de que cada una de dichas culturas se encontraba en un estadio diferente en la evolución de la civilización o en una progresión hacia la racionalidad europea. Boas rechazó el evolucionismo social de Tylor. Puso el acento en la particularidad de cada cultura como resultado de las respuestas del grupo a condiciones medioambientales y de su desarrollo histórico específico. Al tratar a la 'cultura' como el producto de fuerzas históricas y sociales, y no biológicas, criticó el determinismo racial (Stocking 1974: 221). En Gran Bretaña, Malinowski y sus estudiantes promovieron una crítica diferente de la concepción racionalista victoriana de 'hombre' a través de argumentar que lejos de ser 'salvajes' e ilógicos, cada uno de los pueblos de África, Asia del Sur y el Pacífico tenían un estilo de vida distintivo, racional y legítimo que debía ser valorado: 'enfatizar la autenticidad y la coherencia de las distintas culturas era una manera de resistir la misión civilizatoria fundamental al proyecto colonial europeo' (Merry 1997). Los antropólogos diferían profundamente en sus teorías y en los aspectos que cuestionaban del pensamiento occidental, pero compartían una idea del mundo como formado por 'pueblos', cada uno con un estilo de vida coherente, o 'cultura'.

Para 1970, lejos de ser radical, esta idea de que un 'pueblo' tenía una 'cultura' fue vista como un elemento crucial del colonialismo. Para los críticos, esta idea de 'cultura' creaba entidades fijas en las que Occidente pudiera intervenir. Mediante la medición, categorización, descripción, representación y consecuente supuesto 'conocimiento' de los otros, los objetos de dicho conocimiento eran transformados en los sujetos de nuevas formas de poder y control (Asad 1973, Said 1978). Esta idea otrora progresista también fue tomada en forma regresiva (en sentido contrario) por nacionalistas extremos que la usaron no sólo para defender sus reclamos de independencia y soberanía, sino también para profundizar las políticas de xenofobia, exclusión y limpieza étnica.

En el marco de una enorme crítica, los componentes de esta idea de cultura fueron desarmados. Los funcionalistas británicos, por ejemplo, fueron criticados por haber tratado (una) 'cultura' en pequeña escala, como una entidad definida organizada a través de las instituciones económicas, sociales y políticas que interactuaban como un 'todo' autocontenido basado en un equilibrio estático. Esto claramente había sido una ficción, dado que la mayoría de los lugares estudiados, por remotos que fueran, estaban siendo visitados no sólo por antropólogos sino también por mercaderes, misioneros y administradores de la colonia. Las sociedades no eran ni inmutables ni delimitadas, sino parte de un orden mundial dominado primero por el colonialismo y más tarde por las naciones estado, el capitalismo internacional y las agencias internacionales. Estos elementos habían sido dejados afuera de una imagen de las 'culturas' como entidades ahistóricas y autocontenidas (Gough 1968).

Antropólogos de variadas creencias fueron también criticados por tratar a la 'cultura' como si fuera un conjunto de ideas o significados compartidos por toda una población de individuos homogéneos –empíricamente, no era ese el caso.[5] Asad (1979) criticó a los antropólogos británicos por buscar la 'cultura auténtica' única de otra sociedad en la forma de un sistema integrado de 'significados esenciales' auténticos que se autoreproducían sin importar el cambio económico y político. Si los antropólogos construían el orden social a partir de 'significados esenciales' que no cambiaban en nuevas condiciones históricas y económicas, ¿cómo podía ocurrir la transformación social? En cambio, argumentó, los 'significados esenciales' eran discursos que algunas personas tenían autoridad de hacerlos autoritarios a través de vaciar continuamente el espacio de discursos radicalmente opuestos. El problema que según Asad los antropólogos debían analizar es cómo un discurso autorizado es producido en circunstancias históricas particulares. En un artículo que yo tomo como punto de partida para el desarrollo de lo que llamo 'nuevos' acercamientos a la cultura,[6] Asad argumentaba que los antropólogos habían definido equivocadamente, como 'cultura auténtica', ideologías dominantes históricamente específicas o discursos autorizados que no eran atemporales ni uniformemente compartidos.

Si bien los antropólogos han desarrollado nuevas maneras de pensar acerca de la 'cultura', estas 'viejas ideas' se han filtrado del discurso académico y, como demostraremos más adelante, aún se utilizan ampliamente en el lenguaje público. Las principales características de esta 'vieja idea de cultura' aún en curso son:

- entidad definida de pequeña escala
- características definidas (lista de rasgos o atributos)
- inamovible, en equilibrio balanceado o autoreproducido
- sistema subyacente de significados compartidos: 'cultura auténtica'
- individuos homogéneos, idénticos.

Nuevos significados de cultura

Las condiciones políticas y económicas cambiantes a las que Asad se refería eran el fin del colonialismo europeo y la expansión continuada hacia nuevas áreas de relaciones de producción e intercambio basadas en el capital. Más recientemente, éstas incluirían la organización internacional de la producción y el consumo, la difusión de las redes de comunicación globales, y la integración internacional de los sistemas financieros. Estos cambios han provocado movimientos obreros al interior de los países y del sur al norte del globo, como lo ejemplifica una mujer con la que me encontré en el parque de mi South Tottenham recientemente. Ella es una asiática que creció con una educación inglesa en Trinidad y ha trabajado en Inglaterra durante 15 años en enfermería y administración. Está aprendiendo hindú en clases nocturnas a fin de poder conversar con los parientes a los que visita en India. Su experiencia, y la de su familia, de la migración obrera colonial, diáspora económica postcolonial y turismo 'de base' hablan de lo que Hall llamó 'historias dislocadas y etnicidades hibridizadas' (1993: 356). Tal como los antropólogos han argumentado por muchos años (Cohen 1974, Macdonald 1993), y más recientemente Hall y otros exponentes (Morley y Chen 1996) de los estudios culturales en Gran Bretaña lo han dejado en claro, las identidades culturales no son inherentes, definidas o estáticas: son dinámicas, fluidas, y

5 No intentaré resumir todos los debates de los '70 en la antropología norteamericana, británica y francesa sobre dónde residía la 'cultura' –en una estructura de actual relaciones sociales (Radcliffe-Brown), en un conjunto subyacente de valores, ideas y principios que informaban todos los dominios de la organización social, económica y política (Evans-Pritchard), en un patrón superorgánico de fuerzas abstraído de eventos y comportamiento observados (Kroeber), en un plano de sistemas de símbolos culturales (Schneider), en los procesos de la mente humana que producen sistemas simbólicos formalmente similares (Lévi-Strauss), en las mentes de los individuos, como un algoritmo etnográfico de lo que necesitan saber para operar como miembros de la sociedad (Goodenough), o como sistemas interconectados de signos comprensibles, a través de los cuales la acción simbólica pública puede ser interpretada (Geertz). Existen numerosos resúmenes de ese tipo, como por ejemplo Keesing (1974).

6 En contraste con la usual delineación de un giro en antropología de estructura a significado, al centrarme en el artículo de Asad, estoy dando significación a un giro de 'significados esenciales' a 'disputa'.

construidas situacionalmente, en lugares y tiempos particulares. Este no es tan sólo un fenómeno urbano occidental de los '90. En una tribu en Irán en la que desarrollé un trabajo de campo en los '70, la población estaba formada por capas de refugiados. Identidades múltiples se negociaban constantemente: se mantenían o reinventaban conexiones con personas en las tribus de las que habían escapado; no había una cultura definida, consensual, auténtica, ahistórica. Los desarrollos teóricos de los estudios culturales, y de la antropología postestructural y feminista, nos han llevado a comprender que las 'culturas' no son, ni fueron nunca, entidades naturalmente definidas.

La fractura del concepto central de la antropología social nos ha llevado a mirar nuevamente al colonialismo. Ortner (1984) cuestionó la imagen original del poder colonial y 'la fuerza destructora del capitalismo' haciendo impacto sobre, e insertándose en, una 'cultura local' indígena. Ella y otros han sido críticos de la manera en que tanto el colonialismo como la 'cultura local' aparecen como entidades unitarias en esta imagen (Asad 1993: 5). ¿Qué mejor elección de un espacio en el cual desafiar esta imagen que el tipo de locación en la que el viejo concepto de 'cultura' fue fundado: una isla remota a mitad de camino en el cruce del Océano Pacífico? Merry (1997) estudió el Hawaii de los siglos XIX y XVIII, y encontró que un impresionante surtido de gente desde Noruega a China estaba presente en lo que ella denomina no una 'comunidad local' sino una 'zona de contacto'. En un espacio no delimitado, esta mezcla de personas recurría a las prácticas de sus diversos lugares de origen, a la luz de sus intereses del momento, para decidir cómo organizar el trabajo, el comercio y las relaciones sociales. Las disputas tuvieron lugar entre personas en relaciones asimétricas de poder, respecto de sus múltiples y contradictorias lógicas culturales. Cada actor procuraba maniobrar, en situaciones políticas y económicas impredecibles, para definir o asegurarse el control de símbolos y prácticas. Los símbolos y las ideas nunca adquirían un conjunto de significados cerrado o íntegramente coherente: eran polivalentes, fluidos e híbridos. Los términos clave cambiaban su significado en diferentes momentos históricos. Cuando una coalición de actores ganaba ascendencia en un momento histórico particular, institucionalizaba su significado de los términos clave como ley.

El de Merry es un buen ejemplo de la nueva idea de cultura como un proceso conflictivo de construcción de significado. El conflicto se da en torno del significado de términos y conceptos clave. ¿Cómo son construidos y disputados estos conceptos por parte de actores diferencialmente posicionados quienes apelan a vínculos locales, nacionales y globales dentro de relaciones de poder desiguales? ¿De qué forma la disputa está enmarcada por prácticas y reglas implícitas –o los actores las desafían, fuerzan o reinterpretan también como parte de la disputa? En un flujo de acontecimientos, ¿quién tiene el poder para definir? ¿Cómo evitan que otras maneras de pensar respecto de estos conceptos sean escuchadas? ¿Cómo se las arreglan para hacer que sus significados resistan, y cómo utilizan las instituciones para tornarlos autorizados? ¿Con qué resultados materiales?

Sue Reinhold (1993) plantea estas preguntas a fin de revelar en detalle el proceso de lucha ideológica en la Gran Bretaña de los '80. Se disputaba el poder para definir la actitud del estado respecto de la homosexualidad en Gran Bretaña y tornar esa definición en autorizada mediante la legislación. En el contexto de una atmósfera de homofobia y ataques a golpes a los '*queer*', un grupo en Haringey hizo campaña para contrarrestar los estereotipos negativos de personas gay disponibles para los chicos en las escuelas. Sus oponentes locales utilizaron sus conexiones con los miembros conservadores del Parlamento, quienes se apropiaron del significado de los términos clave del debate, invirtiéndolo. El término 'promover' fue en principio usado en la campaña para 'promover imágenes positivas' de la homosexualidad; los miembros del Parlamento los acusaron a su vez de 'promover la homosexualidad'. En sucesivos debates parlamentarios, 'promover' se hizo entender como seducir a chicos 'normales', lo cual se equiparó a su vez con un ataque a 'la familia', la base del orden en el Estado, y por ende con la 'subversión'. El grupo de miembros del Parlamento tuvo éxito e insertó una nueva cláusula a la legislación en curso por la cual el gobierno local puede declarar ilegales las acciones o el uso de recursos que 'promovieran' la aceptación de la homosexualidad como una 'supuesta relación familiar'. Este nuevo significado del término 'promover', y sus términos asociados, autorizados mediante la legislación estatal, tuvieron efectos materiales: los estereotipos negativos fueron apoyados, y las autoridades locales se volvieron reticentes respecto de hacer gastos en servicios o cuestiones para personas gay que pudieran ser interpretados como fuera de la ley en un caso testigo. Reinhold (1993: 471-2) señala similitudes entre la disputa por imágenes positivas y otras campañas en contra de las minorías durante el gobierno de Thatcher. Los conservadores de derecha usaron la autoridad del Parlamento para proyectar significados negativos de términos y símbolos clave relativos a las minorías étnicas, mineros y otras categorías a las que marginaron, excluidas de su noción dominante de 'britishness', demonizadas como una amenaza para el orden, y subversivas para el estado.

En los ejemplos arriba mencionados pueden identificarse tres momentos en estos procesos de disputa por la construcción de significado. El primero corresponde a intentos desembozados por parte de agentes identificados por redefinir símbolos clave que dan una particular visión del mundo, de cómo la gente debiera ser y comportarse, y de qué debiera verse como la 'realidad' de su sociedad e historia: en pocas palabras, una ideología. Un segundo momento es cuando dicha visión del mundo se institucionaliza y trabaja mediante un poder que ya no requiere agentes. Foucault ha documentado cómo el conocimiento acerca de la salud mental, la sexualidad y la criminalidad en los siglos XVIII y XIX se tornó la base sobre la cual se construyeron las instituciones. Estas prácticas institucionales moldearon percepciones, categorías, valores y comportamientos. Un tercer momento es cuando un término clave que implica una nueva manera de pensar acerca de un aspecto de la vida entra en otros dominios (fuera de las actividades del estado) y se torna una manera de pensar difusa y prevaleciente en la vida cotidiana. Por ejemplo, Emily Martin (1994) encontró que 'flexible' se tornó un término clave en primer lugar cuando las personas reaccionaban al virus del SIDA/VIH repensando el sistema inmune y las respuestas defensivas del cuerpo. Sorprendentemente, el término 'flexible' y las imágenes del sistema inmune rápidamente entraron al dominio del empleo para describir los atributos de los trabajadores y las compañías postfordistas: autoadministrados, automejorados y formadores de equipos. En un corto tiempo, versiones extremas de estos atributos flexibles, que habían sido síntomas de una enfermedad mental, fueron reinterpretadas en forma positiva como habilidades para el empleo (Martin 1997). 'Flexible' se movió rápidamente a través de tres áreas diferentes de la vida en EE.UU. –inmunología, empleo y salud mental– y se tornó imagen prevaleciente de una nueva manera de ser.

En su forma más segura, una ideología aparece como hegemónica. Esto es, se torna tan naturalizada, dada por hecho y 'verdadera' que las alternativas están fuera de los límites de lo imaginable. Tal como lo sugieren Comaroff y Comaroff (1992), en su dimensión hegemónica, la cultura aparece como coherente, sistemática y consensuada. Procura aparecer como un objeto, una cosa más allá de la acción humana, no ideológica en lo más mínimo: en pocas palabras, como la vieja idea de cultura auténtica. Tal como lo mencionamos más arriba, los mismos antropólogos previamente habían confundido a las ideologías hegemónicas con la auténtica cultura, y en el proceso, apoyaron a aquellos miembros de la comunidad con el poder ascendiente para definir las características de su 'cultura' y proyectarla como atemporal y objetiva.

Ninguna ideología, por más hegemónica que sea e imbricada en las instituciones y la vida cotidiana que esté, se encuentra fuera de disputa; el de 'cultura' es un concepto dinámico, siempre negociable y en proceso de aprobación, discusión y transformación. Actores diferencialmente posicionados, con inventivas impredecibles, apelan a, retrabajan y fuerzan en nuevas direcciones los significados acumulados de 'cultura' –incluyendo los viejos y nuevos significados académicos. En un proceso de reclamar poder y autoridad, todos están tratando de sostener diferentes definiciones, que tendrán diferentes resultados materiales. En suma, las características de las nuevas ideas de cultura son:

- 'la cultura es un proceso activo de construcción de significado y de disputa sobre la definición, incluyendo la de sí misma' (Street 1993: 2);
- personas posicionadas en formas diferentes en relaciones sociales y procesos de dominación, usan los recursos económicos e institucionales que tienen disponibles para intentar hacer que su definición de una situación resista, para evitar que las definiciones de otros sean escuchadas, y para cosechar el resultado material;
- los espacios no están restringidos –las personas apelan a conexiones locales, nacionales, globales;
- la manera en que se forman conjuntos de conceptos es históricamente específica, y las ideas nunca constituyen un todo cerrado o coherente;
- en su forma hegemónica, la cultura aparece como coherente, sistemática, consensual, como un objeto, más allá de la acción humana, no ideológico –como la vieja idea de cultura.

Racismo cultural

En la política británica, esta nueva visión de 'cultura' ha sido redefinida por la Nueva Derecha, que se apropió de ella. Liderada por Margaret Thatcher, la Nueva Derecha representó una alianza entre teorías políticas conservadoras y teorías económicas liberales (King 1987). En asuntos económicos el estado debería promover la empresa privada y alentar –incluso inventar– mercados. En asuntos políticos, la autoridad de las añejas instituciones del estado central debería ser defendida, apoyada por valores 'tradicionales' en educación y vida familiar. En un estudio del *Salisbury Review*, uno de los principales periódicos de la Nueva Derecha, Seidel (1985: 107) argumenta que ésta se apropió de una de las inspiraciones fundantes de los estudios culturales, las ideas de Gramsci de hegemonía: la ideología se vuelve hegemónica no sólo a través de las instituciones del Estado, sino mediante su difusión en todas las áreas de la vida cotidiana. Para desestabilizar y

reemplazar a la ideología dominante desde la Segunda Guerra Mundial, la Nueva Derecha se dio cuenta de que no sólo debía ser activa en la política, sino que también debía hacer intervenciones en la 'cultura'. Se involucró conscientemente en la manipulación de palabras, especialmente el proceso de renombrar y redefinir conceptos clave. En particular, la Nueva Derecha se concentró en apropiarse de y reformular los significados de cierto grupo semántico –'diferencia', 'nación', 'raza', 'cultura'.[7]

Los autores de la Nueva Derecha parecen estar de acuerdo con la idea de que el mundo ya no puede ser visto como un mosaico de culturas discretas, y que la migración y la diáspora han generado poblaciones con diferencias multifacéticas. Se apropiaron del lenguaje antiracista respecto de la necesidad de respetar las diferencias culturales. Ello no significó que se regocijaran en diferencias transversales e identidades fluidas, o que celebrasen la creatividad inspirada por dicha hibridez, tal como Hall mandaba (1993). Sino que invirtieron este significado de 'diferencia'. Se opusieron a la dilución de separación que Hall valoraba, y tornaron a la diferencia un concepto esencialista a los efectos de reafirmar límites: lo distintivo del ser inglés debe ser defendido.

Tal como lo señalaba Gilroy (1987: 60), la Nueva Derecha definió mediante la cultura al hecho de 'ser inglés' como el corazón hegemónico del ser británico. Acordaron con la idea antropológica de que las naciones y la culturas están históricamente constituidas, y no biológicamente u ontológicamente dadas. Sin embargo, no usaron esta idea para erosionar la exclusividad, sino para reforzarla. La identidad nacional se definió como un sentimiento de lealtad hacia las personas como uno (Seidel 1987: 50 citando a Casey). El tipo de personas como uno, o 'nosotros', se definió como aquellos para quienes una lista de actividades 'inglesas' tenía asociaciones placenteras o despertaba entusiasmo. Se utiliza frecuentemente una cita de T.S. Eliot:

> *[cultura] incluye todas las actividades características e intereses de un grupo de personas: el Día del Derby, la Regata Henley, Cowes, el 12 de Agosto, una final de copa, las carreras de perros, la mesa de alfileres, los dardos, el queso Wensleydale, el repollo hervido cortado en trozos, la remolacha en vinagre, las iglesias góticas del siglo diecinueve y la música de Elgar (Eliot 1948: 31, citado en Williams 1958: 230 y Casey 1982).*

El problema con una lista como ésta no es sólo que, como observa Williams (1958: 229-30), Eliot se propone adoptar de la antropología la noción de cultura como 'un completo modo de vida' mientras que sólo le preocupan 'el deporte, la comida y algo de arte' –característicos de la 'recreación inglesa'. Más concretamente, estas costumbres y prácticas son presentadas como expresiones de una nacionalidad homogénea (Gilroy 1987: 69) mientras que, como lo señala Seidel, esta lista es decididamente blanca y cristiana, y frecuentemente específica en términos de clase y de género. Tebbit, el ex presidente del partido conservador, tornó al placer frente al sonido del cuero sobre los sauces en un test de lealtad nacional cuando preguntó: ¿a qué equipo aplaudirían los afro-caribeños cuando las Indias occidentales estuvieran de gira por Gran Bretaña? El Test de Tebbit amenazó con transformar los sentimientos de apego en instrumentos de política. Hall discernió el peligro de que la respuesta a una cuestión de identidad se utilizara como la base para conferir o denegar los derechos de ciudadanía. Él era sarcástico ante la idea de que la lealtad a los caprichos de la forma de batear inglesa fuera el precio para retirar el salario familiar:

> *No debiera ser necesario verse, caminar, sentir, pensar, hablar exactamente como un miembro pago del hombre inglés abotonado, de labio superior rígido, completamente encorsetado, nacido libre culturalmente, para que a uno se le concedan ya sea la cortesía informal y respeto del intercambio social civilizado o los derechos de titulación y ciudadanía (Hall 1993: 358).*

Para la Nueva Derecha, Inglaterra se sostiene o cae sobre la hegemonía de una cultura particular. Margaret Thatcher se hizo famosa por expresar que se sentía amenazada de ser tragada por culturas alienígenas que diluirían esta exclusiva versión del ser inglés. Sin embargo, los miembros de minorías étnicas nunca pudieron estar lo suficientemente apegados a los sentimientos y valores del ser inglés como para que la Nueva Derecha les acordara el derecho a participar en su definición y desarrollo. Cuando algunos británicos asiáticos actuaron en términos de uno de los valores profesados como centrales al ser inglés –tolerancia y respeto por diferentes puntos de vista– proponiendo cambios a las leyes de blasfemia durante el Affair Rushdie, rápidamente descubrieron que sus derechos no se extendían a la posibilidad de dar forma a dichos valores. John Patten, Ministro de Estado en el Ministerio del Interior, publicó una carta abierta por medio de la prensa a los musulmanes británicos 'Acerca del Ser Británico'. En un tono que Asad encuentra reminiscente de los administra-

7 Otros conjuntos semánticos fueron reformulados de manera similar, por ejemplo 'individual', 'libertad', 'elección', 'ciudadanía', 'consumidor' y otros, previas asociaciones con 'sociedad', 'público' y 'colectivo' fueron minimizadas (Shore y Wright 1997: 20).

dores coloniales al dirigirse a las poblaciones extranjeras bajo su protección, Patten enunció los componentes esenciales del ser inglés centrales a la identidad británica que según él debían aprender. Aparte de la fe y la familia, que él considera que de hecho ya comparten, estos son ingleses fluidos, que entienden los procesos democráticos, leyes y sistema de gobierno en Gran Bretaña, y la historia que subyace tras ellos –conocimiento que pocos británicos blancos podrían asegurar poseer (Asad 1993: 242). Otros agregan a tales valores medulares del ser inglés un canon de literatura y respeto por la autoridad.

Esta reformulación de la nación en términos de cultura más que de raza fue parte del intento de la Nueva Derecha en los '80 y los '90 de redefinir el racismo a partir de la existencia. Como Enoch Powell antes que ellos, la Nueva Derecha profesó una repulsión por el racismo. Ridiculizaron la idea de que el mosaico de grupos humanos formaba una jerarquía fija basada en grados de inferioridad biológica. Al redefinir a la raza como un sentimiento de lealtad a 'la gente como uno', proclamaron que se trataba de una idea moral y noble. Defender la propia 'cultura' del ataque de personas no 'como uno' era legítima autodefensa. En una prolija inversión o negación de las relaciones de poder (una forma de culpar a la víctima), los escritores del *Salisbury Review* acusaron a las personas que buscaban la igualdad para las minorías étnicas de provocar el racismo al atacar a los blancos. Las instituciones estatales y los valores 'tradicionales', por ejemplo en educación, estaban en el centro de la 'cultura' que debía ser defendida. Aquellos multiculturalistas y antirracistas que buscaban cambiar las acciones de las instituciones del estado o las leyes en el interés de tratar a todos los ciudadanos de manera más igualitaria, no reconocieron la distinción que Tebbit reiteró en la conferencia del partido conservador en 1997 entre la nacionalidad definida por la cultura y aquella definida por los derechos políticos: entre 'los ingleses' y 'los extranjeros con pasaporte británico' (*Independent* 8 October 1997). El multiculturalismo, según Tebbit, dividía (*ibid.*). Para los escritores del *Salisbury Review*, los antirracistas eran también subversivos, atacando 'nuestras' instituciones y valores y amenazando el orden de 'nuestra' nación. Tal como lo señala Seidel, el uso de 'nosotros' y 'nuestro' como definitorios de una nación comporta una clara cuña blanca entre los negros y antirracistas y el resto de la comunidad (1985: 115). Los escritores del *Salisbury Review* negaron firmemente el racismo y, sin embrago, su encuadre del nacionalismo en términos de 'nuestra cultura' indicó una elección de recomendaciones de políticas para las minorías étnicas –asimilación completa, status retrospectivo de trabajadores invitados, o deportación por repatriación– que eran racistas en sus implicancias y efectos.

En síntesis, la Nueva Derecha se apropió de las nuevas ideas de 'cultura' de los estudios culturales, el antirracismo y en menor medida la antropología social, y se involucró en un proceso de disputar y cambiar los significados de 'cultura', 'nación', 'raza' y 'diferencia'. Movilizaron la 'cultura' para reforzar la exclusión, usándola como eufemismo para un racismo renovado, con profundas implicancias para las políticas públicas y la vida de las personas (Kahn 1995: 6).

Cultura corporativa

A principios de los '80, 'cultura' se tornó una palabra resonante en los estudios de gerenciamiento. Deal y Kennedy (1982) descubrieron la 'cultura corporativa' y Peters y Waterman (1986) afirmaron que las compañías excelentes eran aquellas que tenían una cultura 'fuerte'. Pronto, una cultura corporativa, a menudo equiparada con el enunciado de la misión, se había tornado el *sine qua non* de cualquier organización seria. Esta literatura atribuía el concepto de cultura a la antropología: Geertz (1973), Turner (1974), Bateson (1972) y Douglas (1987) eran los más frecuentemente citados. Tanto los investigadores en estudios organizacionales como los gerentes en actividad dirigían su atención a las ideas antropológicas de cultura en busca de nuevas formas de organizarse en la economía política 'postmoderna'. Siempre ha habido una estrecha relación entre la investigación académica sobre las organizaciones y el pensamiento de los gerentes en actividad, de modo tal que los investigadores de la organización han jugado un papel central en el proceso de 'hacer' organizaciones (Calas y Smircich 1992: 223). Este intercambio entre académicos y practicantes se incrementó en los '90, en la medida en que los gerentes han recurrido a los investigadores y consultores para que les provean 'capacitación' para cambiar a las organizaciones. No es inusual para los antropólogos que investigan organizaciones encontrarse con gerentes que les solicitan referencias de publicaciones que puedan ampliar su repertorio de metáforas a partir de las cuales dirigir (Martin 1994), y con un staff que se refiere a ideas antropológicas adquiridas en los cursos de capacitación.

Las compañías están usando ideas de 'cultura' tanto viejas como nuevas como herramientas de gerenciamiento. Algunas administraciones enfatizan que la compañía es una entidad claramente demarcada, con un límite frente a su medio ambiente, que contiene grupos específicos de personas organizados jerárquicamente, cada uno con una lista de control de los comportamientos que constituyen la cultura de la compañía. Por ejemplo, McDonalds demarca su

espacio e identidad con el logo de los arcos dorados y una decoración y contenedores de comida estandarizados. Los valores centrales de la cultura de la compañía –Calidad, Servicio, Conveniencia y Valor– son reiterados a los gerentes en la Universidad de la Hamburguesa a fin de crear una unión entre las franquicias que se encuentran alejadas entre sí (Deal y Kennedy, 1982: 193). El personal encargado de las cajas debe observar un conjunto de comportamientos estandarizados al realizar cada tarea –incluyendo cuándo hacer contacto visual y en qué puntos sonreír a un cliente durante una transacción. En este ejemplo, la vieja idea de 'cultura' como una entidad definida con una identidad fija y una lista de control de características se despliega en un sistema central de comando y control.

En otras industrias, los gerentes están usando nuevas ideas de 'cultura' como una imagen para nuevas formas de organizarse. Esto se da especialmente en aquellas industrias en las que los productos son diseñados, manufacturados y vendidos en países diferentes. Para seguir siendo competitivos, los productos se rediseñan continuamente, y los lugares de producción, los empleados, y las relaciones entre ellos, cambian constantemente. Harvey describe compañías 'cuya presencia material podría no ser más que una caja de contratos, la enumeración de aquellas personas que pertenecen temporalmente y por la duración de un servicio particular a la red que genera riqueza y poder para otro grupo de inversores igualmente dispar y disperso (1996: 6). ¿Dónde está 'la organización'? Un monumento arquitectónico ya no simboliza a la compañía ni contiene a la fuerza de trabajo. El trabajo se organiza en equipos o alianzas, operando allende las fronteras y reformándose rápidamente ante nuevas circunstancias. Dichas compañías buscan personal que esté continuamente preparado para 'recapacitarse', involucrarse en la 'reinvención de su persona', enfrentar riesgos y nuevas situaciones, y adquirir un 'portfolio' de experiencias y contactos que lo ayude a 'saltar' de trabajo en trabajo (eufemismos para los trabajadores con contratos de trabajo cortos sin seguridad laboral ni estructura de carrera, que periódicamente deben reentrenarse por su cuenta y cargo y manejan altos niveles de stress). A fin de incitar el conocimiento de los trabajadores, los gerentes quieren que el staff se sienta con poder para participar en equipos mixtos de gerentes y trabajadores y ofrecer nuevas ideas para productos o formas de organizarse.

En este contexto, la idea de actores posicionados diferencialmente que sean participantes activos en un proceso de construcción de significado –una versión de la nueva idea de 'cultura'– es atractiva para los gerentes. La imagen está asociada con la retórica acerca del fortalecimiento del poder. Trabajadores y gerentes son 'entrenados' para tomar decisiones en equipos teniendo en cuenta la perspectiva de todos. Su atención también es 'entrenada' en esta altamente visible y aparentemente transparente toma de decisiones, como si el poder estuviera disperso, y la organización descentrada. El trabajo de Martin en los EE.UU. (1994), el mío propio (Wright 1991), y las disertaciones de estudiantes en el Reino Unido, indican que los trabajadores a menudo son ambivalentes, experimentando un aumento en su capacidad de poder en algunos sentidos, y a la vez percibiendo el salto entre la retórica corporativa y las frecuentes reorganizaciones, desplazamientos, desarme de estratos y relocalizaciones impuestos de arriba hacia abajo. A la vez que la retórica de la 'organización como cultura' subraya la participación y el reforzamiento de poder, los trabajadores ven otra realidad material en las sombras. Del mismo modo, Harvey notó que en la Expo '92 las corporaciones subrayaban ciertos aspectos de su 'cultura' para el consumidor, y a la vez otros aspectos eran oscurecidos. Las corporaciones usaban nuevas tecnologías para mostrar transparente y reflexivamente cómo la 'cultura' se construía mediante múltiples perspectivas, conectividad y trabajo en redes. Lo que excluían de la representación de este mundo, donde acordando con Fujitsu 'las únicas fronteras están en tu mente' (Harvey 1996: 111), era la organización de las relaciones de producción. De manera similar, el uso del término 'cultura' en el gerenciamiento tiene un efecto parcial: alienta el análisis reflexivo de las relaciones supuestamente "de poder" entre trabajadores, pero no analiza cómo estas relaciones están situadas al interior de una organización internacional de capital y poder.

La literatura de gerenciamiento se hace eco de esta relación entre, un primer plano, participación localizada, capacidad de poder y el trasfondo político-económico no completamente obscurecido. Incluso entre aquellos escritores que más ávidamente adoptan la 'organización como cultura' (ej. Schein 1991, Smircich 1985) hay un deslizamiento de definiciones, desde la nueva idea de 'cultura' como un proceso continuo de construcción de significado, hacia la vieja idea de 'cultura' como una 'cosa' a la que los gerentes podrían definir desde arriba y ejecutar en un sistema de comando[*8] y control. A continuación examinaré cómo Geertz, el antropólogo más citado en estudios organizacionales, se usa en esta literatura para indicar cómo esto ocurre y cuáles son sus efectos.

Una frase de Geertz se usa por sobre todas en los estudios organizacionales y entre los consultores de capacita-

8 NdT en términos de normativas u órdenes.

ción: "el hombre [sic] es un animal suspendido en redes de significados que él mismo ha tejido. Entiendo que la cultura es esas redes (1973: 5)."

Geertz usó la frase arriba citada en un artículo acerca de una redada de ovejas en Marruecos. Su objetivo era interpretar las diferentes construcciones que los actores –un mercader judío, hombres de las tribus beréberes y un colonialista francés– situaban sobre una secuencia de eventos. Cada uno buscaba transformar a su interpretación los eventos mientras tropezaba con los propósitos de los demás: lograr un intercambio comercial, defender el honor y establecer dominio. Los tres actores estaban en relaciones de poder desiguales y tenían diferentes habilidades personales para imponer sus significados sobre los acontecimientos. Geertz aclara que estaba estudiando la interacción entre tres maneras de construir significado a partir de una misma secuencia de eventos. Específicamente no estaba tratando de aislar los elementos de 'una cultura', ni de especificar las relaciones entre dichos elementos, ni de caracterizar el todo como un sistema organizado en torno a símbolos esenciales (1973: 17). No estaba sugiriendo que los tres actores estaban atrapados del mismo modo en una red.

Geertz usó esta secuencia de eventos para ilustrar cómo un mercader y unas tribus disidentes desafiaron al dominio francés en los primeros estadios del colonialismo pero finalmente sucumbieron a él. Es apropiado que los investigadores organizacionales se refieran a este artículo al recurrir a la antropología en busca de nuevas formas para analizar 'la organización como cultura' en un período de economía global y cambio político igualmente importante. Sin embargo, en esta literatura está ausente un enfoque antropológico sobre el conflicto y el poder. Por ejemplo, Smircich (1983) parte de un lenguaje precursor de Street (1993, arriba citado) cuando sugiere que 'cultura es algo que una organización tiene', más que 'algo que una organización es' (1983: 347). Para desarrollar este punto de vista, describe el enfoque de Geertz, el cual, concluye con precisión, permite a los analistas organizacionales problematizar el concepto de organización 'dado que el investigador busca examinar los procesos básicos mediante los cuales los grupos de personas llegan a compartir interpretaciones y significados de la experiencia que hacen posible la actividad organizada' (1983: 351). En este punto hay un deslizamiento de las nuevas a las viejas ideas de cultura. Ella afirma que el enfoque de Geertz tiene mucho en común con el de los líderes organizacionales, ya que ambos están preocupados por 'cómo crear y mantener un sentido de organización, y cómo alcanzar interpretaciones comunes de situaciones de modo tal que la acción coordinada sea posible [...] el liderazgo puede ser entendido como la administración del significado y el dar forma a las interpretaciones' (*ibid.*). Geertz ha sido adoptado como una herramienta de gerenciamiento, y su idea de 'cultura', que tenía algunos de los elementos de disputa y proceso desarrollados por las nuevas ideas de 'cultura', ha sido convertida en la vieja idea de 'cultura' como una entidad sobre la cual debe actuarse desde arriba. Allí donde las ideas de 'cultura' están siendo usadas para dirigir a un staff automotivado, que se organiza en redes flexibles y forma equipos mediante ideas de aumentar su capacidad de poder, es aún más importante el hecho de que los analistas no debieran adoptar la perspectiva de un directivo sobre los trabajadores como los objetos de estudio, tal como los estudios organizacionales han tendido a hacer en el pasado (Wright 1994). La atención debiera estar en cómo los directivos están desplegando tanto las viejas como las nuevas ideas de 'cultura' a fin de lograr la participación activa de los trabajadores en nuevas formas de organizar la producción, la rentabilidad y el poder.

Cultura y desarrollo

En mi tercer caso, la 'cultura' está entrando en un nuevo dominio, el desarrollo de ultramar, con la ayuda de los antropólogos. Se utilizan dos ejemplos, ambos referidos a viejas ideas de 'cultura'. En el primer ejemplo, una agencia internacional, UNESCO, en su visión de un nuevo orden mundial ético, traza un mapa de un mundo hecho de 'culturas' como entidades discretas, sin involucrarse con el tema de la lucha respecto del poder para definir. En contraste, en el segundo ejemplo los líderes Kayapó han usado el film etnográfico para afirmar la propia definición de su 'cultura', y usaron las estrategias que otros han utilizado en contra de ellos para desafiar los procesos que los han marginado.

El informe de UNESCO (1995) *Nuestra Diversidad Creativa* marca la culminación del decenio de Naciones Unidas para la cultura y el desarrollo. Esta era una oportunidad para los antropólogos de tener una influencia explícita sobre el uso del concepto de 'cultura', y varios antropólogos famosos en todo el mundo contribuyeron a su definición.[9] El informe defiende dos definiciones de 'cul-

9 Claude Lévi-Strauss fue miembro honorario de la Comisión Mundial sobre Cultura y Desarrollo. Él y Marshall Sahlins escribieron artículos sobre los cuales se basaron los primeros capítulos del reporte. La antropóloga mexicana Lourdes Arizpe fue designada por el Director General para Cultura de UNESCO para supervisar el trabajo de secretaría para la comisión, hasta que fue ella misma designada Directora General Asistente para Cultura. Muchos antropólogos fueron invitados a presentar artículos en reuniones de la Comisión, y algunos fueron invitados a preparar artículos para influenciar capítulos en particular, como el de Deniz Kandiyoti sobre género y desarrollo.

tura'. En primer lugar, toma el argumento elaborado por los antropólogos del desarrollo de que la 'cultura' es no sólo un dominio específico de la vida (como economía, política o religión), sino que es 'constructora, constitutiva y creadora' de todos los aspectos de ésta, incluyendo la economía y el desarrollo. En segundo lugar, sostiene que el mundo está formado por 'culturas' o pueblos discretos. El descuido de la 'cultura' en el primer sentido al interior de las 'culturas' en el segundo sentido ha provocado que los esfuerzos en pos del desarrollo fallaran (1995: 7). Estas expectativas frustradas, aunadas con la globalización y el colapso del orden mundial bipolar (1995: 9, 28), se argumenta, han llevado a confrontaciones por recursos escasos entabladas entre identidades grupales estrechas (1995: 9) que han sido manipuladas hasta llegar a la violencia (1995: 16). Mientras que el desarrollo fallido da lugar a este aspecto destructivo de las identidades culturales de los 'pueblos', el desarrollo exitoso resultaría en un florecimiento de la cultura, la creatividad y el progreso.

Este argumento descansa sobre una particular visión de la diversidad cultural. Una cita introductoria de Marshall Sahlins define a la cultura como 'la forma de vida total y distintiva de un pueblo o sociedad' (1994 citado en UNESCO 1995: 21). Esta vieja visión de la 'cultura' es sostenida en un paper de Lévi-Strauss (inicialmente escrito para UNESCO en 1952 y revisado en 1973)[10], del cual se tomó el título del reporte. Lévi-Strauss avanzó sobre lo que Eriksen (1997) llama una visión archipiélago del mundo, formado por 'pueblos', cada uno con una 'cultura' radicalmente diferente, como una sarta de islas separadas (la visión discutida por Merry, arriba). En este reporte, a veces un 'pueblo' se equipara con un país, a pesar de que también se dice que el mundo consiste en 10.000 sociedades distintas al interior de 200 estados (1995: 16). Desafortunadamente, según el reporte, las personas se están mezclando como nunca antes (1995: 9). En cambio, sus características distintivas debieran ser fomentadas, ya que es mirando a través de los límites entre culturas diferentes que las personas obtienen ideas para modos de vida alternativos. La receta del reporte para la creatividad, experimentación, innovación y dinámica del progreso consiste en una diversidad de entidades distintas con claros límites (1995: 15). La civilización humana depende de la diversidad creativa.

Lévi-Strauss ha proporcionado a UNESCO un mapa de un mundo plano. El mosaico de culturas tiene reminiscencias de la antropología social de los años '30. Pierde la dimensión de la 'cultura' como un proceso de disputa sobre el poder para definir conceptos organizativos –incluyendo el significado de 'cultura' en sí mismo. En el reporte, una voz no identificada hace las definiciones y disfraza su propio poder como sentido común, o lo desconoce. Se prevé que en este mundo plural, las naciones-estado, más que tratar de crear una homogeneidad cultural nacional, debieran alentar a los diversos grupos étnicos al interior de sus propias fronteras para que contribuyan a la comunidad cívica con valores compartidos. De manera similar, la diversidad cultural en el mundo debiera estar protegida por un código de ética global, sobre el cual el reporte cree que el mundo puede alcanzar consenso. Al establecer los parámetros de este código de ética global, la voz indefinida del reporte empieza a hacer juicios de valor. Sólo las 'culturas' que poseen 'valores tolerantes' (¿según qué idea de tolerancia?) serían respetadas y protegidas por el código global. Por supuesto, las prácticas culturales 'repulsivas' (¿según el punto de vista de quién?) serían condenadas (1995: 54). Un informe crítico de los derechos humanos por la promoción de un individualismo ajeno a los valores no occidentales, recibe la respuesta 'Los derechos humanos no son excesivamente individualistas [según el criterio de quién] –es sólo una manera apropiada de considerar a todos los seres humanos como iguales' (1995: 41). La visión de UNESCO de un código de ética global para ordenar un mundo plural descansa en una contradicción entre respetar todos los valores culturales y hacer juicios de valor acerca de la diversidad aceptable e inaceptable.

En contraste con el grandioso plan de arriba hacia abajo de UNESCO para un pluralismo de culturas delimitadas, incluso estas viejas ideas de 'cultura' funcionan de manera muy diferente cuando su definición está en manos de pueblos indígenas. Wagner (1975) argumentó que en el acto mismo del trabajo de campo los antropólogos 'inventan' una 'cultura' (en el viejo sentido) para un pueblo. Los antropólogos se conectan a situaciones que están más allá de sus competencias interpersonales y prácticas. Para vérselas con esto, se alientan a sí mismos pensando que están tratando con una 'cosa' y que pueden aprender cómo 'funciona'. Algunas personas en la sociedad receptora se apropian de la perspectiva del antropólogo –en general mientras intentan controlarlo o domesticarlo– y por primera vez perciben que su vida cotidiana funciona según ciertos patrones. El antropólogo procede como si lo que está siendo estudiado fuera 'una cultura'. En el proceso, lo que las personas habían hasta

10 Agradezco a Thomas Hylland Eriksen por este punto y por una muy esclarecedora discusión sobre el reporte UNESCO.

ahora experimentado como un modo de vida prefijada es objetivado y verbalizado –en los términos de Wagner, inventado– como 'cultura'.

Terence Turner proporciona un ejemplo de su trabajo de campo entre los Kayapó en Brasil. Veinticinco años atrás, él encontró que 700 de los 800 miembros de un grupo habían muerto a causa de una enfermedad. Los misioneros les habían dado medicinas a cambio de que los Kayapó adoptaran vestimentas occidentales, construyeran su aldea a lo largo de una calle, y suprimieran sus ceremonias. Una organización del estado controlaba su comercio y comunicación con el exterior, y les robaba el dinero en efectivo proveniente de la cosecha de nueces. Los Kayapó se sentían dependientes y en una situación sobre la cual no tenían control.

Turner vio su rol como antropólogo como 'un descubridor del auténtico sistema cultural y social por debajo de la corrosiva base' (1991: 291). Encontraba la auténtica cultura en los rituales sociales y ceremoniales que sobrevivían aún, los cuales, a su modo de ver, reproducían a los Kayapó como personas sociales en un universo moral. Los Kayapó no lo veían así: era sólo la forma en que hacían las cosas. Ellos no tenían un concepto a través del cual objetivar y rotular su vida cotidiana como cultura. Según Turner necesitaban un concepto como ese para afrontar su situación: para darse una identidad y distinguirse a sí mismos como una 'cultura' igual a la de otros pueblos indígenas y *vis-a-vis* la sociedad nacional dominante en un sistema de estado interétnico.

Turner dice que 25 años atrás los Kayapó eran visitados por muchos antropólogos que respetuosamente buscaban aprender y registrar la 'cultura' Kayapó. Dice que los antropólogos eran inocentes de las implicancias políticas de su observación participante. Sin embargo, los Kayapó se dieron cuenta que aquello que los misioneros y administradores estatales usaban como justificación para la subordinación y la explotación, era tenido en alta estima por otro conjunto de occidentales. La 'cultura', que había aparecido como un impedimento, ahora aparecía como un recurso para negociar su coexistencia con la sociedad dominante.

Después de que se hizo el documental *Mundo en Desaparición*, los Kayapó procuraron hacer más documentales como forma de llegar a aquellos que simpatizaban con ellos en occidente. Los shorts, remeras y cortes de pelo que habían apaciguado a los misioneros quedaron de lado; con los torsos desnudos, ornamentos corporales y largas danzas rituales, los Kayapó actuaron su 'cultura' como una estrategia en su oposición al estado, sintiendo cada vez más confianza.

Los Kayapó fueron excepcionales en el área amazónica no sólo en la obtención de fondos para sus propias videocámaras y entrenamiento para sus equipos de filmación, sino también en sobrevivir en número suficiente y tener la fuerza económica y física para resistir su opresión. Turner afirma que para 1990 los Kayapó habían obtenido videos, radios, farmacias, conductores y mecánicos, un aeroplano para patrullar su tierra, e incluso sus propios misioneros. Apoyados por la maquinaria hasta entonces asociada con la dependencia, estos ahora consumados políticos étnicos habían aprendido a objetivar su vida cotidiana como 'cultura' (en el viejo sentido) y usarla como un recurso en las negociaciones con agencias gubernamentales e internacionales.

Los políticos Kayapó parecen haber sido plenamente conscientes de la construcción de 'cultura'. Parecen haber resuelto disputas entre ellos mismos respecto del poder para definir. Explotaron la forma en que la vieja idea de 'cultura' enmascara los diferenciales de poder al interior de los grupos, y tomaron prestados los ropajes de realismo y autenticidad de los filmes occidentales que desvían la atención de cuestiones tales como cómo se construye la autoridad, quién controla la tecnología, quién maneja la cámara, quién es retratado como activo y quién como pasivo y marginal (Moore, R. 1994). Se presentaron a sí mismos como un grupo homogéneo y definido, 'los Kayapó', tan exitosamente que incluso el antropólogo, que debiera haber notado el proceso por el cual ellos disputaron y construyeron su 'auténtica voz' comunal, no lo menciona.

Definieron la 'cultura' para sí mismos y la usaron para establecer los términos de sus relaciones con el 'mundo exterior'. En una historia que abarca cuarenta años, los misioneros, los funcionarios de gobierno, los Kayapó, antropólogos, agencias internacionales y agencias no gubernamentales habían competido por el poder para definir un concepto clave, 'cultura'. Los misioneros y las agencias de gobierno inicialmente habían usado el concepto para definir una entidad sobre la cual se podía actuar, produciendo debilitamiento y dependencia sobre los Kayapó. La estrategia de los Kayapó para recuperar el control de este concepto de manos de los misioneros y funcionarios de gobierno y volverlo en contra de ellos fue parte de una lucha no sólo por la identidad sino también por la supervivencia física, económica y política.

Turner muestra que la 'cultura' puede usarse para efectos muy diferentes, dependiendo de quién esté definiendo. El informe de UNESCO *Nuestra Diversidad Creativa* parece estar buscando los resultados positivos de la definición autónoma de cultura, evidente entre los Ka-

yapó. Sin embargo no ve[11] que los flujos de creatividad que asocia con 'culturas' vigorosas son producto de la continua afirmación del poder para definir en un proceso político que involucra a actores locales, nacionales e internacionales. Esta dimensión política de la construcción de significado, bien entendida por los políticos Kayapó, es una dinámica ausente del reporte UNESCO.

Conclusión

He distinguido dos conjuntos de ideas acerca de la cultura en la antropología: un conjunto de ideas más viejo, que equipara a 'una cultura' con 'un pueblo', que puede ser delineado con un límite y una lista de rasgos característicos; y nuevos significados de 'cultura', no como una 'cosa', sino como un proceso político de lucha por el poder para definir conceptos clave, incluyendo el concepto mismo de 'cultura'. Años atrás, los antropólogos usaban las viejas ideas de 'cultura', la construcción de una clasificación objetiva de las personas, como una estrategia para situarse aparentemente por fuera de la política. Ahora los antropólogos que adoptan las nuevas ideas de 'cultura' están compelidos a reconocer que tales definiciones académicas implican una toma de posición y son políticas, y por ende un recurso que antropólogos y otros pueden usar para el establecimiento de procesos de dominación y marginación o el desafío a ellos.

La 'cultura' tanto en sus viejos como nuevos sentidos ha sido introducida en muchos nuevos dominios en los '80 y los '90, incluyendo racismo cultural y multiculturalismo, cultura corporativa, y cultura y desarrollo. A veces los antropólogos han estado directamente involucrados, como al preparar el reporte UNESCO o filmar a los Kayapó. A veces, políticos o gerentes han apelado a las 'ideas antropológicas de cultura' en busca de legitimidad. De cualquier modo, los antropólogos están implicados en la politización de la 'cultura'.

En las estrategias políticas exploradas en este artículo, los actores han desplegado el término 'cultura' en una cantidad de maneras diferentes y con diferentes efectos materiales. Los políticos de la Nueva Derecha británica se han apropiado de la nueva idea de 'cultura', la transformaron en un eufemismo de 'raza', y la movilizaron para reforzar la exclusión y marginación. En la 'cultura corporativa', las viejas y nuevas ideas de 'cultura' han sido usadas como herramientas de gerenciamiento, a menudo deslizándose de unas a otras, en estrategias para asegurar la participación activa de los trabajadores en un proceso de construcción de significado donde los gerentes se reservan en última instancia el poder para definir y controlar. Los Kayapó proporcionan un ejemplo de políticos indígenas haciendo valer su propia definición de 'cultura' y usándola para establecer los términos de sus relaciones con el mundo exterior. Conscientemente, estaban usando viejas ideas de 'cultura' con una apreciación de las políticas de su construcción. La voz de los políticos Kayapó, al presentar una 'cultura auténtica' aparentemente consensual, ha logrado ser escuchada en foros nacionales e internacionales. El reporte UNESCO aspiraba a que las 'culturas' en el viejo sentido tuvieran la creatividad y el dinamismo de los Kayapó. Sin embargo, el reporte no enfrentaba el tema central en el caso Kayapó: que estaban involucrados en una lucha con el estado y las agencias internacionales sobre el poder de definición. En cambio, tanto el reporte UNESCO como el racismo cultural de la Nueva Derecha británica despliegan una voz sin cuerpo, 'nosotros', para autorizar una definición de arriba hacia abajo de la 'cultura' como si fuera de sentido común o 'natural'. Esta estrategia, como la antigua estrategia antropológica de objetivación, intenta enmascarar o borrar la politización de la cultura.

Es decepcionante que la oportunidad provista por el reporte UNESCO a los antropólogos para hacer impacto sobre el uso político de 'cultura' en formas beneficiosas para aquellos en situación desventajosa y los marginados no haya sido usada más efectivamente. Si nuestro objetivo es influenciar procesos locales, nacionales e internacionales mediante los cuales las personas son empobrecidas y sojuzgadas, nos compete reflexionar sobre nuestro propio análisis antropológico de cómo políticos, asesores políticos y tomadores de decisiones están desplegando viejas y nuevas ideas de cultura. Podríamos aprender de nuestros análisis de las estrategias políticas de los otros cómo intervenir más efectivamente nosotros mismos en la politización de la 'cultura'. En el contexto de lamentos recientes acerca de la pérdida de autoridad de la antropología y la disminución de su relevancia para el estudio de los procesos culturales contemporáneos (debido en parte al avance de los estudios culturales, GDAT 1996), tal reflexión podría ayudar también a restaurar un muy necesario filo crítico de la disciplina.

Traducción de Florencia Enghel
Revisión Técnica de Mauricio F. Boivin
y Julieta Gaztañaga.

11 Quizás, dado que Naciones Unidas es un cuerpo de naciones-estado, enfatizar la disputa al interior de las fronteras del estado hubiera sido inadmisible. La Comisión incluyó de todos modos a un muy experimentado político étnico, Ole-Henrik Magga, presidente del Parlamento Sami en Noruega.

Bibliografía:

ASAD, Talal (ed.), 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca P.

——— 1979. 'Anthropology and the analysis of ideology'. *Man* 14: 607-27.

——— 1993. 'Multiculturalism and British identity in the wake of the Rushdie Affair' in *Genealogies of Religion*. Baltimore: John Hopkins U.P.

BATESON, G. 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Chandler Publishing Co.

BOURDIEU, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity P.

CALAS, M.B. and Smircich, L. 1992. 'Using the 'F' word: feminist theories and the social consequences of organizational research' en Mills, A.J. y Tancred, P. (eds) *Gendering Organizational Analysis*. London: Sage.

CASEY. J. 1982. One nation: the *politics of race. Salisbury Review 1 (Autumn): 23-8.*

COHEN, Abner (ed.) 1974. Urban Ethnicity. ASA Monograph 12, London: Tavistock.

COMAROFF, John and Jean. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview P.

DEAL, T. and KENNEDY, A. 1982. *Corporate Cultures. The Rites and Rituals of Corporate Life*. Harmondsworth: Penguin.

DOUGLAS, Mary 1987. *How Institutions Think*. London: Routledge and Kegan Paul.

ELIOT, T.S. 1948. *Notes Towards the Definition of Culture*. London: Faber.

ERIKSEN, Thomas Hylland 1997. 'Our Creative Diversity' paper to conference on 'Culture and Rights' Sussex University, 15-16 July.

GDAT 1996 'Cultural Studies will be the death of anthropology' Manchester: Group for Debates in Anthropological Theory.

GEERTZ, Clifford 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York. Basic Books.

GILROY, Paul 1987. *There Ain't No Black in the Union Jack*. London: Hutchinson.

GOUGH, Kathleen 1968. 'New proposals for anthropologists' *Current Anthropology* 9: 403-7.

HALL, Stuart 1993. 'Culture, community, nation' *Cultural Studies* 7: 349-63.

HARVEY, Penelope 1996. *Hybrids of modernity*. London: Routledge.

——— *The Independent* 1997. Tebbit questions the loyalties of 'two-nation' immigrants. 8 October.

KAHN, Joel S. 1995. *Culture, Multiculture, Postculture*. London: Sage.

KEESING, Roger 1974. Theories of culture. *Annual Review of Anthropology* 3: 73-97.

KING, Desmond 1987. *The New Right: Politics, Markets and Citizenship*. London: Macmillan.

KROEBER, A.L. and Kluckhonn, Clyde 1952. *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA.: Papers of the Peabody Museum XLVII:1.

LÉVI-STRAUSS, Claude 1973 [in English 1997]. 'Race and history' in *Structural Anthropology II*. London: Allen Lane.

MACDONALD, Sharon (ed.) 1993. *Inside European Identities*. Oxford: Berg.

MARTIN, Emily 1994. *Flexible Bodies*. Boston: Beacon P.

1997. 'Managing Americans: policy and changes in the meanings of the work and the self' in Shore, Cris and Wright, Susan (eds.) *Anthropology of Policy*. London: Routledge.

MERRY, Sally Engle 1997. Law, culture and cultural appropriation. *Yale Journal of Law and the Humanities* (de próxima aparición)

MOORE, Rachel 1994. 'Marketing alterity' in Lucien Taylor (ed.) *Visualizing Theory*. London: Routledge.

MORLEY, David and Chen, Kuan-Hsing 1996. *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. London: Routledge.

ORTNER, Sherry 1984. Theory in Anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26 (1): 126-66.

PETERS, T. and Waterman, R. 1986. *In Search of Excellence. Lessons from America's Best-Run Companies*. New York: Harper and Row.

PONDY, L. And Mitroff, I. 1979. 'Beyond open system models of organization' on Cummings, L. And Staw, B. (eds.) *Research in Organizational Behaviour*. Greenwich CT: JAI P.

REINHOLD, Sue. 1993. Local conflict and ideological struggle: 'positive images' and Section 28. Unpublished D.Phil. thesis, U. Of Sussex.

SAHLINS, Marshall 1994. 'A brief cultural history of "culture"', paper prepared for the World Commission on Culture and Development, August.

SAID, Edward. 1978. *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin.

SCHEIN, E. 1991 'What is culture?' in P. Frost, L. Moore, M. Lousi, C. Lundberg and J. Martin (eds.) *Reframing Organizational Culture*. London: Sage.

SEIDEL, Gill 1985. 'Culture, nation and "race" in the British and French New Right' in Levitas, Ruth (ed.) *The Ideology of the New Right*. Oxford: Polity.

———, 1987 'The white discursive order: the British New Right's discourse on cultural racism with particular reference to the *Salisbury Review*' in Zavala, Iris, van Dijk, Teun and Diaz-Diocaretz, Miriam (eds.) *Approaches to Discourse, Poetics and Psychiatry*. Amsterdam: John Benjamins.

SHORE, Cris and Wright, Susan (eds.) 1997. *Anthropology of Policy. Critical Perspectives on Governance and Power*. London: Routledge.

SMIRCICH, L. 1983. 'Concepts of culture and organizational analysis' *Administrative Science Quarterly* 28 (3): 339-58.

———, 1985. 'Is the concept of culture a paradigm for understanding organizations and ourselves'' in Frost, Peter, Moore, Larry, Louis, Maryl Rees and Lundberg, Craig (eds.) *Organizational Culture*. London: Sage.

STOCKING, George 1974. *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911: A Franz Boas Reader*. New York: Basic Books.

STREET, Brian 1993. 'Culture is a verb: anthropological aspects of language and cultural process' in Graddol, D.; Thompson, L. And Byram, M. (eds.) *Language and Culture*. Clevedon, Avon: British Association for Applied Linguistics in association with Multilingual Matters.

TURNER, Terence 1991. 'Representing, resisting, rethinking' in Stocking, George (ed.) *Colonial Situations*. Madison, Wisconsin: U. Of Wisconsin P.

TURNER, Victor 1974. *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca, NY: Cornell U.P.

TYLOR, Edward B. 1871. *Primitive Culture*. New York: Harper.

UNESCO 1995. *Our Creative Diversity*. Report of the World Commission on Culture and Diversity, Paris: UNESCO Publishing.

WAGNER, Roy 1975. *The Invention of Culture*. Chicago. U. of Chicago P.

WILLIAMS, Raymond 1958. *Culture and Society, 1780-1950*. Harmondsworth: Penguin.

——— 1976. *Keywords*. London: Fontana.

WRIGHT, Susan 1991. 'Evaluation of the Unemployment Strategy'. Middlesbrough: Cleveland County Council.

——— 1994. 'Culture in anthropology and organizational studies' in S. Wright (ed.) *Anthropology of Organizations*. London: Routledge.

——— 1997. 'Culture in development', paper to Social Development Advisers' International Network, Overseas Development Administration, London, 28 January.

Capítulo 4: La observación participante

La técnica que la Antropología Social y Cultural inventa –durante las dos guerras mundiales– para estudiar la "alteridad" es la que se conoce con el nombre de *observación participante*. En la actualidad, para algunos antropólogos, esta técnica es considerada como "el" método de la antropología:[1]

> *[...] el mismo procedimiento en la producción de conocimientos dice algo sobre la realidad por conocer; entonces me parece que el trabajo de campo (observación participante) bien puede ser considerado como método –es más como el método central– de la antropología. Su esencia consiste en la exposición personal y directa de los investigadores a la alteridad sociocultural, justamente porque la pregunta por la diferencia entre culturas y los grupos sociales es la pregunta original de la antropología (Krotz, 1988:15).*

La relación que marca Krotz, entre el procedimiento para producir conocimiento (técnica) y la "realidad por conocer" (el objeto) será el punto de partida para introducirnos en el estudio de la "observación participante" o etnografía.

La implementación de la observación participante como técnica surge de la crítica al evolucionismo. Un punto en común y específico de esta crítica fue la ineficiencia e insuficiencia de los datos sobre los que se basaban las comparaciones. Los evolucionistas habían construido sus teorías sobre datos que habían sido obtenidos, en su mayoría, por "terceros": administradores, viajeros, misioneros, militares. Estos datos no sólo no podían ser verificados, sino que además no eran coherentes. Para algunos antropólogos, entre ellos Malinowski, el gran error que llevó a los evolucionistas a construir una versión deformada de la realidad, fue el de basarse en datos proporcionados por un "hombre práctico medio", y por ello llenos de "prejuicios y opiniones tendenciosas". Eran productos de "mentes inexpertas y no habituadas a formular sus pensamientos con coherencia y precisión" (1975:23).

Frente a esto, la primera solución fue proponer como *principio* que los datos sobre otras culturas fueran obtenidos por personas formadas académicamente como antropólogos. Sería esa formación académica la que les impediría ser prejuiciosos frente al "otro". Esta solución ya había sido planteada a fines del siglo XIX, sin embargo, fue recién durante la Primera Guerra Mundial que se quedó como uno de los principios básicos de la etnografía moderna. Fueron varios los antropólogos que se dedicaron a esa tarea, pero fue Malinowski quien se preguntó por la forma en que podían traducirse sus observaciones a "colecciones sistemáticas de pruebas" o por los procedimientos para transformar sus observaciones en "datos", respondiendo a estas preguntas en la introducción de su etnografía.[2]

La versión malinowskiana de la observación participante

Si bien la propuesta metodológica de Malinowski surgió de su propia experiencia de campo, esta propuesta estuvo inmediatamente unida a su concepción de la "cultura". Recordemos, tal como vimos en el capítulo 2, que entendía a la cultura de un pueblo como un conjunto integral constituido por utensilios y bienes, por normas e ideas, y por creencias y costumbres, como un conjunto con tres dimensiones: material (utensilios, herramientas, objetos), social (organización, reglas, normas) y espiritual (valores morales, éticos, ideas, creencias). Todos estos elementos están mutuamente relacionados constituyendo un todo orgánico (sistema), una realidad instrumental, un medio artificial pero sobre todo se encontraban articu-

1 Menéndez, en su trabajo *Definiciones, indefiniciones...* , sostiene que habría tres características fuertes que diferenciarían a la Antropología Social de otras ciencias sociales. Dos de ellas (las más "reconocidas") remiten a la observación participante: "a) La aproximación personalizada a los problemas y sujetos de la investigación basada en una comparativamente larga y permanente relación en el campo del 'otro'. b) La negación a aceptar una división entre el investigador que obtiene información y el que la analiza (o interpreta). Es decir negar la legitimidad de la antigua escisión etnógrafo-etnólogo o en versión sociológica entre *encuestador y sociólogo*" (1991:22).

2 Nos referimos a *Los Argonautas del Pacifico Occidental*, Barcelona, Ed. Península, 1975.

lados en "instituciones". Teniendo ya en mente esta idea de cultura como sistema y básicamente a partir de su propia experiencia de trabajo de campo, Malinowski se propuso estudiar la cultura de otros pueblos a partir de métodos "especiales". Con este objetivo sintetiza los *principios metodológicos* que sirven para fundar un conocimiento científico del "otro":

> *[...] ante todo, el estudioso debe albergar propósitos estrictamente científicos y conocer las normas y los criterios de la etnografía moderna. En segundo lugar, debe colocarse en buenas condiciones para su trabajo, es decir, lo más importante de todo, no vivir con otros blancos, sino entre los indígenas. Por último, tiene que utilizar cierto número de métodos precisos en orden a recoger, manejar y establecer sus pruebas (1975:24).*

Con el primer principio, Malinowski intentaba vencer el etnocentrismo que se le adjudicaba al evolucionismo. Aclarando que tener una buena preparación teórica y estar al tanto de los datos más recientes no es lo mismo que estar cargado de "ideas preconcebidas" que "son perniciosas" para el trabajo científico. Distintas son las conjeturas –que son un "don de un pensador científico" y que surgen de las teorías– las que permiten plantearse problemas y encontrar soluciones:

> *Cuantos más problemas se plantee sobre la marcha, cuanto más se acostumbre a amoldar sus teorías a los hechos y a ver los datos como capaces de configurar una teoría, mejor equipado estará para su trabajo (1975:26).*

El segundo principio, "no vivir con blancos", implicó una condición de esta técnica: el antropólogo debe tener una convivencia prolongada con "los indígenas" lo más alejado de la presencia de los blancos, un contacto no mediatizado. La separación del etnógrafo del hombre blanco tenía por objetivo la idea de "no contaminarse" de la perspectiva etnocéntrica del hombre blanco "medio". Pero también implicaba la idea de que la soledad del etnógrafo lo ayudaba a compenetrarse más con la cultura que estudiaba. El razonamiento de Malinowski era el siguiente: como el indígena no es un compañero "moral" para el hombre blanco, es natural que el etnógrafo busque "la compañía de alguien como nosotros". Si no tiene la posibilidad de encontrarlo, por "contraste con la soledad", busca "espontáneamente la sociedad de los indígenas", lo cual le permite meterse dentro de esa sociedad de un modo "natural". Como él mismo lo experimentó en su trabajo de campo:

> *[…] fue gracias a esto, a saber gozar de su compañía y a participar en alguno de sus juegos y diversiones, como empecé a sentirme de verdad en contacto con los indígenas; y ésta es ciertamente la condición previa para poder llevar a cabo cualquier trabajo de campo (1975:26).*

La tercera cuestión, era la de lograr una forma sistemática de recoger datos cuidadosamente comprobados. Aun cuando ya había participado de expediciones, Malinowski no estaba conforme con la forma en que se recolectaban y se registraban los datos. Porque para él:

> *[...] el ideal primordial y básico del trabajo etnográfico de campo es dar un esquema claro y coherente de la estructura social y destacar, de entre el cúmulo de hechos irrelevantes, las leyes y normas que todo fenómeno cultural conlleva (1975:28).*

Así, explicitó el conjunto de datos que el etnógrafo tenía que buscar, clasificándolos en tres clases, a las cuales le aplicó técnicas de recolección y de anotación distintas (Kuper, 1973:31). A estas operaciones, Malinowski las llamó *los preceptos* del trabajo de campo:

-instituciones y costumbres:

> *[...] el etnógrafo tiene el deber de destacar todas las reglas y normas de la vida tribal; todo lo que es fijo y permanente; debe reconstruir la anatomía de su cultura y describir la estructura de la sociedad (1975:29).*

A través de las entrevistas y de las observaciones, se recolectaban tanto las declaraciones normativas de los informantes como distintos "ejemplos" tomados por el investigador sobre las cuestiones referidas a las costumbres y a las actividades. Aquí Malinowski apuntaba a lo que la gente hace y dice sobre lo que se hace. Para registrar esta información desarrolló el *método de documentación estadística*. Este método incluía genealogías, censos de población, mapeos y en especial la preparación de cuadros sinópticos (cartas) en los que se registran cada uno de los elementos (p. e. formaba un cuadro con columnas verticales registrando en cada columna todo lo que tenía que ver con medio ambiente, historia, conocimientos, herramientas, organización social, actividades económicas, políticas, religiosas, mágicas) lo cual le permitía realizar una lectura vertical y horizontal de los datos. Este registro era considerado como la "forma objetivada" del plan mental que tenía el etnógrafo.

-la vida diaria:

> *Hay toda una serie de fenómenos de gran importancia que no pueden recogerse mediante interrogatorios ni con el análisis de documentos, sino que tienen que ser observados en su plena realidad. Llamémosles los imponderables de la vida real (1975:36).*

Aquí Malinowski apuntaba, básicamente, a que el etnógrafo debe observar lo que la gente hace. Pero no sólo había que prestar atención a las conductas en sí, sino que se debía registrar las condiciones peculiares en las que se desarrollaba la acción social en la vida diaria (por ejemplo, las simpatías y antipatías, las ambiciones, las hostilidades, etc.). Este material se registraba en forma de un *diario etnográfico*. Ahora bien, como en esta observación de las conductas y del sentido que expresaban (las emociones) tenía mucha influencia la "ecuación personal del investigador", Malinowski propuso que en ese diario se consignaran también los estados de ánimo del observador.

-narraciones, creencias, fórmulas mágicas:

> *[...] descubrir las formas típicas de pensar y sentir que corresponden a las instituciones y a la cultura de una comunidad determinada (1975:40).*

Por último, Malinowski proponía asimismo la recolección y el registro de todo aquello que la gente pensaba sobre sus propias acciones, sus creencias y sus ideas. Estos elementos también se consignaban en forma separada registrando el material tal cual se obtenía de los informantes y, si era posible, en su propio idioma, documentando así la "mentalidad", el punto de vista del "indígena", su visión del mundo.

Estos son, a grandes rasgos, los principios que enumeró Malinowski para realizar un trabajo de campo. El punto de partida, el elemento que desencadenó la reflexión metodológica, devino del prejuicio etnocéntrico que se le adjudica a la teoría evolucionista y a la idea de que este prejuicio les llegaba a los evolucionistas a través de los prejuicios contenidos en los datos en los que se basaban (datos recolectados, en su mayoría, por "gente común"). Surge así un primer supuesto: al estudiar culturas diferentes a la nuestra, el investigador debe tratar de no dejarse influir por sus propios preconceptos ni por los presupuestos de su sociedad sobre los "otros". La consecuencia metodológica de este supuesto fue la de postular la exterioridad del investigador de la realidad que investiga (al modo en que lo hacen las ciencias naturales) y afirmar que su "mirada" científica garantizaba la objetividad en el estudio de otras culturas. Un segundo supuesto postulaba que las culturas son distintas de la occidental y entre sí (son diversas entre sí). Esta distinción implicaba que no hay culturas inferiores o culturas superiores. Todas son distintas en un rango de equivalencia, ya que todas las culturas son respuestas racionales (lógicas) a determinadas necesidades. Cada una conforma una configuración única con su propio "sabor y estilo". A estos supuestos y consecuencias se los denominó: *relativismo cultural*.

En este sentido, el relativismo surgió como postura ideológica frente al evolucionismo, pero también como consecuencia de la práctica misma del antropólogo en su trabajo de campo: conocer cada cultura en su propia lógica. Esto implicó que un principio no necesariamente explicitado del método fuera el relativismo metodológico. A su vez esto derivó en otra consecuencia metodológica –como cada cultura debe ser examinada como una totalidad, sin aislar ningún elemento– el trabajo de campo tenía que se *holístico*. Así, la observación participante, tal como la planteara Malinowski, no sólo permitió un acercamiento de primera mano a otras sociedades, sino que fue una herramienta fundamental para obtener un conocimiento acabado, detallado de todos los aspectos culturales de un pueblo. Pero al mismo tiempo, esta exigencia de totalidad, de conocimiento acabado de cada una de las culturas, llevó a poner en juego la posibilidad de comparar distintas culturas, porque cuanto más fino y detallado es el análisis de cada una de ellas, encontramos menos elementos en común para comparar "totalidades". Se comenzó a relativizar el uso del método comparativo. La imposibilidad de poner en práctica el método comparativo, dejó a la antropología sin la herramienta fundamental para poder comprobar "científicamente" el segundo postulado ideológico contra el evolucionismo: las culturas son distintas de la occidental y entre sí (son diversas entre sí).

En resumen, los pasos propuestos por Malinowski son los siguientes: conocimiento no etnocéntrico despejado de juicios de valor, presencia del investigador en el campo a través de un contacto no mediado, recolección textual en lengua nativa y su hincapié en "dejarse llevar por los hechos" (lo que implicó que, antropólogos posteriores, consideraran que su receta tenía una base positivista)[3] Esto llevó rápidamente a la antropología a incorporar el holismo y el relativismo (tanto metodológico como ideológico) y a plantearse a sí misma como la ciencia de la diver-

3 En Guber, R. *El salvaje metropolitano*, Buenos Aires, Legasa, 1991.

sidad y, no obstante las críticas, este conjunto de principios y preceptos que se denominó *observación participante*, siguió (y sigue aún) en vigencia. Muchos antropólogos siguen utilizando esta técnica, con algunas modificaciones, porque consideran que les permite responder a la pregunta que ya se planteaba Malinowski:

> *[...] ¿cuál es la esencia de mis investigaciones?: descubrir cuáles son sus grandes pasiones, los motivos de su conducta, sus fines. Su forma profunda, fundamental, de pensar. En este punto nos enfrentamos con nuestros propios problemas: ¿qué es lo esencial en nosotros?*

Pero aun cuando la receta propuesta por Malinowski funcionó durante mucho tiempo, pronto comenzaron las críticas y los señalamientos.[4] Sin duda, de todas las críticas que recibió la propuesta de Malinowski, la más "sistemática" provino de la corriente que se conoce como *interpretativa*. Esta corriente enfrentó los postulados metodológicos de Malinowski con otros que, si bien no ponían en tela de juicio muchos de sus supuestos (por ejemplo la antropología como ciencia de la diversidad), introdujeron en la técnica –o el método– lo que sería una tensión permanente entre "objetivismo" (la versión malinowskiana) y "subjetivismo".[5]

La versión interpretativa de la observación participante

Con el rótulo de *corriente interpretativa* se agrupan varios teóricos desde Dilthey y Weber, hasta las versiones más modernas como Geertz y Clifford. El punto en común de todos ellos es otorgar un lugar de privilegio a la significación o al significado de los hechos sociales (comportamiento, acciones). Si el sentido o la significación es el elemento más importante de "lo social", la forma de abordarlo es necesariamente la interpretación en tanto comprensión de esa significación. Uno de los autores que más se destacan de esta corriente es Geertz, quien intenta de manera sintética dar una definición del objeto (la cultura) al mismo tiempo que describe la herramienta de trabajo necesaria para estudiarlo: la descripción densa.[6]

Reconociendo como problema sustancial de la antropología la relación entre la diversidad cultural y la unidad, Geertz se pregunta: "¿cómo puede conciliarse la gran variación natural de las formas culturales con la unidad biológica del género humano?" (1981:34). En la respuesta que propone para esta pregunta se separa de otras teorías anteriores (como por ejemplo la estructuralista o la funcionalista) porque se basan en la idea de una naturaleza humana regularmente organizada, invariable, simple, inmutable, constante, universal, general, y porque consideran que el trabajo del antropólogo consiste en buscar la complejidad y ordenarla, en buscar en la cultura principios universales y uniformidades empíricas, y en relacionar esos principios universales con las constantes estables (biológicas, psicológicas, sociales).

Para Geertz, esta búsqueda es inútil ya que justamente lo característico de la condición humana son las particularidades: "lo que tenemos los hombres en común es otorgar significados, dar soluciones particulares, humanas, a problemas existenciales que sí son universales". Lo que hace que los hombres sean hombres son las formas particulares en que resuelven cierto tipo de problemas y desarrollan sus potencialidades. Y es sólo a través de la comprensión de las particularidades que se puede comprender lo universal.

Para comprender esas "soluciones particulares", Geertz intenta operativizar el concepto de cultura con el fin de reducirlo a sus verdaderas dimensiones. Con operativizar quiere decir: buscar un concepto más estrecho, especializado y teóricamente más vigoroso –que, por ejemplo el de Tylor, "que más que aclarar oscurece las cosas"– otorgándole, así, todo el peso de la definición a un aspecto en particular: la significación y, especialmente al establecimiento social de esa significación. La "cultura es, entonces, un concepto "semiótico" que remite a "la urdimbre de tramas de significación que el hombre ha tejido y en la cual está inmerso". Al mismo tiempo que redefine el concepto, redefine la ciencia que lo estudia. Así, la Antropología como

4 Uno de los que rápidamente puso en tela de juicio la posibilidad real de obtener conocimiento de la aplicación de esta técnica fue sin duda Lévi-Strauss. En *Tristes Trópicos*, señala que: "Yo deseaba seguir *lo primitivo* hasta el fondo. Seguramente mi deseo había sido satisfecho por esa gente encantadora a la que ningún hombre blanco había visto antes que yo y tal vez ningún otro volvería a ver. Aquel viaje había dominado mi ánimo y por fin había llegado hasta *mis* salvajes. Pero ¡ay!, eran demasiado salvajes... Estaban realmente dispuestos a enseñarme sus costumbres y creencias, pero yo no sabía de su lengua. Estaban tan cerca de mí como una imagen vista en un espejo. Los podía tocar pero no podía entenderlos. Allí tuve mi recompensa y al mismo tiempo mi castigo". Esta imposibilidad, presentada como si fuera un impedimento personal, lo llevó a pensar una antropología del pensamiento, una ciencia conclusa, abstracta, formalista, una "gramática universal del intelecto" que pudiera realizarse sin el "sacrificio" extremo del encuentro con lo "exótico".

5 Ver Guber, R.,1991; Lins Ribeiro; 1989, Giddens, 1987 y Bourdieu, 1988, 1990, 1991.

6 Nos basamos en tres capítulos de *La interpretación de las culturas* (1987): "1. Descripción Densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura"; "2. El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre"; y "Ritual y cambio social: un ejemplo javanés".

ciencia que estudia la cultura –entendida como significación– no puede ser, para Geertz, una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. La tarea del antropólogo es, entonces, explicar –interpretando– expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. En consecuencia, desarrolla una relación particular entre cultura y el modo de estudiarla: la descripción densa.

El concepto de cultura

La definición más completa de cultura enunciada en la *Descripción Densa,* es: "una jerarquía ordenada de estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente se maneja." ¿Qué entiende por esto?

—*"jerarquía ordenada de estructuras de significación"*. Por estructuras de significación entiende sistemas en interacción de signos interpretables. Esos signos interpretables, que él denomina símbolos, son conductas, artefactos, estados de conciencia, actos, palabras, cosas, que pueden verse como "discursos sociales" y en tanto discursos (textos) son *interpretables*. Esas estructuras de significación no están relacionadas entre sí de cualquier modo ni tampoco a través de un vinculo causal. Se relacionan entre sí en una "jerarquía ordenada". Para explicar este aspecto toma el ejemplo que da Ryle sobre los tics. Así, define la cultura como una jerarquía estratificada de estructuras significativas en la cual se producen, se perciben y se interpretan "los tics, los guiños, los guiños fingidos, las parodias, los ensayos de parodias". Podemos cambiar "tics" por comportamientos: sin esas estructuras significativas las diferencias en el significado de los comportamientos no existirían. La cultura establece esa jerarquía ordenada, actuando como "contexto" que se distingue de otros contextos (otras culturas) por una *unidad de estilo*:

> *[...] la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible [...] (1987:27).*

—están "socialmente establecidas y en virtud de las cuales la gente se maneja". Para Geertz, la cultura es producto de seres sociales que actuando dan sentido -significado a su propia realidad. La *significación* (otorgar significado) se establece socialmente: "uno no puede hacer una guiñada (o fingir burlescamente una guiñada) sin saber lo que ella significa para otros". Si la cultura es un conjunto de significaciones, "la cultura es 'pública' porque la significación lo es". De tal manera que, para Geertz, la cultura no está dentro de la cabeza de la gente sino que toma cuerpo en los símbolos –signos públicos a través de los cuales los miembros de una sociedad comunican su cosmovisión, sus orientaciones. Pero la cultura es pública en un segundo sentido: porque se relaciona con la *acción social* o con la *conducta*:

> *Hay que atender a la conducta y hacerlo con cierto rigor porque es en el fluir de la conducta –o, más precisamente, de la acción social– donde las formas culturales encuentran articulación. La encuentran también, por supuesto, en diversas clases de artefactos y en diversos estados de conciencia; pero éstos cobran su significación del papel que desempeñan [...] en una estructura operante de vida, y no de las relaciones intrínsecas que puedan guardar entre sí (1987:30).*

Con esto se distancia de aquellos que consideran a la cultura como un sistema abstracto que deriva su lógica (aquello que le da coherencia) de principios estructurales, como lo planteara Lévi-Strauss, y de aquellos que derivan esa lógica de un conjunto de símbolos especiales, como por ejemplo los "cognitivistas". Es contra estos últimos que Geertz realiza las críticas más duras. Según él, los "cognitivistas" entienden a la cultura como compuesta de estructuras psicológicas mediante las cuales los individuos o grupos de individuos guían su conducta y su estudio consistiría "simplemente" en relevar aquellos elementos que una persona debe conocer a fin de obrar de una manera aceptable para el resto de los miembros para luego analizarlos mediante métodos formales semejantes a los de la matemática y la lógica (formalismo). En síntesis, para Geertz, el análisis que realizan los cognitivistas implica unir un subjetivismo extremo con un formalismo extremado.

En oposición a esto, Geertz plantea que la lógica de los significados deriva de las acciones, de la conducta humana:

> *Una vez que la conducta humana es vista como acción simbólica –acción que, lo mismo que la fonación en el habla, el color en la pintura, las líneas de la escritura o el sonido en la música, significa algo– pierde sentido la cuestión de saber si la cultura es conducta estructurada, o una estructura de la mente, o hasta las dos cosas juntas mezcladas (1987:24).*

La relación entre el concepto de cultura y la descripción densa

Geertz parte del hecho de que la Antropología es la ciencia que estudia la cultura, pero pone el énfasis en un sólo aspecto, desde luego fundamental, del trabajo antropológico: la descripción etnográfica en tanto la herramienta más válida para captar la cultura de un pueblo. En este sentido, la herramienta y el concepto se ajustan mutuamente. Así, como el modo tradicional de realizar la observación participante se ajusta al modo tradicional de concebir la cultura, Geertz considera necesario adecuar la herramienta al concepto de cultura que él ha definido.

Si la cultura es definida como "una jerarquía ordenada de estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente se maneja", la tarea fundamental del antropólogo consiste en buscar esas estructuras de significación, en desentrañarlas y explicarlas (entender su significado), en determinar su campo social y su alcance. Así, la descripción etnográfica se transforma en "*descripción densa*". Este tipo de descripción contiene cuatro características principales:

> *[...] es "interpretativa", lo que interpreta es el flujo del discurso social y la interpretación consiste en tratar de "rescatar lo dicho" en ese discurso de sus ocasiones perecederas y "fijarlo" en términos susceptibles de consulta. El kula ha desaparecido o se ha alterado, pero para bien o para mal perdura The Argonauts of the Wersten Pacific. Además, la descripción etnográfica tiene una cuarta característica, por lo menos tal como yo la practico: es "microscópica.*

Es interpretativa

Si la cultura es un conjunto de signos interpretables, la tarea del antropólogo es *interpretar*. Interpretar es realizar una lectura de lo que ocurre y desentrañar el significado. Consiste en "conjeturar significaciones, estimar las conjeturas y llegar a conclusiones explicativas partiendo de las mejores conjeturas".

Para Geertz, la etnografía clásica, la observación participante, fue un avance porque implicó que el antropólogo dejara de pensar en sus informantes como objetos y los pensara como sujetos permitiendo también el acercamiento y la compenetración con ellos. Pero al mismo tiempo, reconoce algunos aspectos negativos.

Primero, en la práctica antropológica clásica, se considera que la descripción etnográfica está compuesta de tres partes separadas entre sí: observar, registrar y analizar. Para Geertz, estas tres partes no pueden ser disociadas: "la distinción de estas tres fases de conocimiento (observar, registrar, analizar) puede normalmente no ser posible y como operaciones autónomas pueden no existir en realidad". Esta disociación llevó a reducir la observación participante a la sola observación ("más como una actividad de observación y menos como la actividad de interpretación que en realidad es") limitándose a ver y describir lo que la gente hace.

Segundo, al priorizar la observación, el antropólogo no sólo perdió de vista su "lugar", pensándose como algo más que "un transeúnte interesado", proponiendo como regla la exterioridad del investigador a la situación que observa, sino que se deslumbró por lo "exótico". Respecto a la exterioridad, Geertz, sostiene que el investigador debe situarse en la posición en la cual fue construida la significación, es decir, dentro de la situación y no fuera (tiene que participar más que observar). Respecto a la observación de lo exótico, Geertz sostiene que por el contrario, el antropólogo debe prestar atención a "lo corriente en lugares no habituales" ("observar lo corriente en lugares que esto asume formas no habituales"), lo cual demuestra:

> *[...] no, como a menudo se ha pretendido, la arbitrariedad de la conducta humana [...], sino la medida en que su significación varía según el esquema de vida que lo informa (1987:27).*

Tercero, cuando la descripción etnográfica clásica intentó interpretar, recurrió a "información de fondo" para preguntar por el sentido y el valor de lo que sucede y de lo que se dice (es decir, para explicar). Esta información es para Geertz inevitable, pero a diferencia de una descripción clásica, la descripción densa no puede quedarse ahí, porque sino quedaría oscurecida la significación que otorgan los informantes a los hechos. No es que desestime la información de fondo, ya que:

> *[...] la mayor parte de lo que necesitamos para comprender un suceso particular, un rito, una costumbre, una idea o cualquier otra cosa, se insinúa como información de fondo antes que la cosa misma sea directamente examinada (1987:23).*

Pero en términos de Geertz, lo que hace que la descripción etnográfica pueda transformarse en una descripción densa, no es sólo que el antropólogo apele a la información de fondo, a que se incluya en la situación, ni porque se fije en los hechos habituales, sino que fundamentalmente el antropólogo debe *comprender*, desentrañar, hacer "accesible el mundo conceptual en el que viven los informantes". Según Geertz, lo fundamental de

toda interpretación densa es que el antropólogo comprenda la cultura, lo cual:

> *[...] supone captar su carácter normal sin reducir su particularidad. (Cuanto más me esfuerzo por comprender lo que piensan y sienten los marroquíes, tanto más lógicos y singulares me parecen). Dicha comprensión los hace accesibles, los coloca en el marco de sus propias trivialidades y disipa su opacidad (1987:27).*

El verdadero trabajo etnográfico consiste, para Geertz, en interpretar significaciones a través de la comprensión de las "expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie". La comprensión de las estructuras de significación, implica que el antropólogo:

- las capte y las explique, aun cuando esté en los niveles más rutinarios de su trabajo (entrevistar informantes, observar ritos, dilucidar términos de parentesco, establecer límites de propiedad, hacer censo de casas, escribir su diario, etc.);
- las desentrañe y determine su campo social y su alcance;
- las lea en las conductas modeladas como si estas estuvieran "escritas", como si fueran "un manuscrito extranjero".

Una vez que el antropólogo logró la comprensión, pueden describirse todos los fenómenos: modos de conducta, instituciones, procesos sociales, de manera inteligible, es decir, densa.

Rescata lo dicho

La cultura adquiere cuerpo en un discurso social, discurso social entendido como expresiones sociales que incluyen hechos, dichos, cosas. Pero lo más importante para Geertz es lo "dicho" por los actores. Lo que hace el antropólogo es *rescatar lo dicho* por los actores, es decir, lo que dicen sobre los sucesos, las cosas, las relaciones, completando su proceso de comprensión. Así, el "ver las cosas desde el punto de vista del actor" no significa "convertirse en nativo":

> *No tratamos (o por lo menos yo no trato) de convertirnos en nativos (en todo caso una palabra comprometida) o de imitar nativos. Sólo los románticos o los espías encontrarían sentido en hacerlo. Lo que procuramos es (en el sentido amplio del término en el cual éste designa mucho más que la charla) conversar con ellos, una cuestión bastante más difícil, (y no sólo con extranjeros) de lo que generalmente se reconoce (1987:27).*

Simplemente nos permite interpretar y comprender su punto de vista. Esto no significa que la palabra del informante sea la única autorizada ni tampoco que sea la "verdad" o refleje la "realidad" ni que, cuanto más fiel sea el antropólogo a la explicación que dan los informantes más cerca de la verdad esté o que cuando el antropólogo consigue esa palabra y la transcribe literalmente concluya su tarea.[7] Para Geertz, al rescatar lo dicho por los actores, el antropólogo está interpretando "interpretaciones". Aquello que nos dice el informante es una interpretación (sin duda de primera mano, ya que es un "nativo"), es una verdad pero no es la verdad. Es decir, podemos tener tantas interpretaciones como informantes, y cada una de ellas será verdadera.

Además, la interpretación que realiza el antropólogo de lo dicho por los nativos incluye también los valores que el antropólogo "imagina" que las personas otorgan a las cosas. Es decir, que el antropólogo comienza a trabajar con sus propias conjeturas sobre lo que los informantes son, piensan que son o los valores que supone le otorgan a las cosas ("atiende a los valores que imagina que ese pueblo, representado en sus informantes, asigna a las cosas") pero, al mismo tiempo, atiende a las fórmulas que los informantes usan para definir lo que les sucede. Las interpretaciones hechas por el antropólogo y las descripciones que surgen de ellas "son antropológicas pues son parte de un sistema en desarrollo de análisis científico". Esas descripciones presentan el doble carácter de lo "dicho por el nativo" y lo "imaginado por el antropólogo":

> *Deben elaborarse atendiendo a las interpretaciones que hacen de su experiencia personas pertenecientes a un grupo particular, porque son descripciones, según ellas mismas declaran, de tales interpretaciones; y son antropológicas porque son en verdad antropólogos quienes las elaboran (1987:28).*

En suma, las descripciones de los antropólogos surgen de interpretaciones de segundo (o de tercer orden), constituyen un "acto imaginativo" y "su validez no depende de la habilidad del antropólogo para recoger hechos primitivos en lugares remotos y llevarlos a su país", sino en que sea capaz de clarificar lo que ocurre en tales lugares, "de reducir el enigma".

7 Esta forma de "comprensión" está implícita en el uso de informantes claves o clasificados, elegidos porque cuentan mejor o porque tienen información más profunda que el resto (por ejemplo en un pueblo etnográfico: el chaman). También está implícita cuando se toma todo lo dicho por un número *x* de informantes, se buscan las regularidades y se arma una versión "tipo" representativo de la cultura.

Fija lo dicho

Al mismo tiempo que el antropólogo rescata lo dicho lo "inscribe", es decir, escribe lo que se dice, lo redacta, lo "fija" transformando lo escrito en un documento que puede ser consultado:

> *Lo importante es demostrar en qué consiste una pieza de interpretación antropológica: en trazar la curva de un discurso social y fijarlo en forma susceptible de ser examinada. El etnógrafo "inscribe" discursos sociales, los pone por escrito, los redacta. Al hacerlo, se aparta del hecho pasajero que existe sólo en el momento en que se da y pasa a una relación de ese hecho que existe en sus inscripciones y que puede volver a ser consultada (1987:31).*

Así, el antropólogo rescata del tiempo y del olvido un hecho irrepetible, que existe sólo en un momento pero que, al ser fijado, puede relacionarse con otras descripciones y puede ser vuelto a consultar. Y en este sentido vuelve sobre la descripción tradicional:

> *[...] lo que inscribimos (o tratamos de inscribir) no es discurso social en bruto, al cual, porque no somos actores (o lo somos muy marginalmente o muy especialmente) no tenemos acceso directo, sino sólo a la pequeña parte que nuestros informantes nos refieren (1987:32).*

El antropólogo inscribe lo que los informantes refieren o quieren referir, pero ese escrito "constituye claramente un acto imaginativo" por parte del antropólogo. Este "acto imaginativo" deriva de la capacidad del antropólogo para *estimar* las interpretaciones de los "nativos" y las suyas propias. Y en ese sentido, por ser un acto imaginativo, es una "ficción". Esto no quiere decir que el escrito sea falso o inefectivo, sino que es algo "elaborado", "formado", "compuesto". Elaborar descripciones constituye un acto imaginativo, un acto similar al que realizamos cuando escribimos un cuento. La diferencia es que en el escrito del antropólogo, los actores están interpretados como reales y los hechos, como ocurridos. En ese sentido es una "historia".

Es microscópica

La última característica que tiene la descripción densa es que es *microscópica*. El antropólogo trabaja en contextos pequeños, acotados (una aldea, una zona específica de una ciudad, una institución) y sobre hechos cotidianos, sencillos, domésticos (la familia, el trabajo, las interacciones entre las personas). Lo "pequeño" implica que esa descripción que el antropólogo realiza es microscópica espacialmente, lo "cotidiano" implica que esa descripción es microscópica conceptualmente.

El antropólogo tiene "conocimientos extraordinariamente abundantes de cuestiones extremadamente pequeñas" que ilustran temas comunes para la gente. Pero el problema es que esa "abundancia" de hechos pequeños no implica que el antropólogo pueda transcender, de manera inmediata, esa situación para generalizar al nivel de una nación, un pueblo, sólo con sumar todos esos hechos pequeños. Justamente este pasaje de lo micro a lo macro, de lo particular a lo general, introduce un problema metodológico que muchas veces no ha sido bien resuelto: ¿cómo puede el antropólogo pasar de una descripción espacialmente acotada a una generalización sobre un espacio mayor? Para Geertz, algunos de los modelos que elaboraron los antropólogos para justificar ese paso de lo micro a lo macro pusieron en peligro toda la "empresa antropológica". Se refiere particularmente a dos modelos: "el de Jonesville, como modelo microscópico de los Estados Unidos", y el de "la isla de Pascua como caso de prueba y modelo de experimento natural".

El primer modelo tiene como premisa que el antropólogo capta el mundo "grande" a través de describir el "pequeño". Para Geertz esto es una "falacia tan evidente que aquí lo único que necesita explicación es cómo la gente ha logrado creer semejante cosa y ha esperado que otros la creyeran". Geertz sostiene que esta falacia olvida que "el lugar de estudio no es el objeto de estudio". Los antropólogos no estudian aldeas (tribus, pueblos, vecindarios...); estudian *en* aldeas:

> *Si uno va a ocuparse de la explotación de las masas, tiene cierto valor la experiencia de haber visto a un mediero javanés trabajando en la tierra bajo un aguacero tropical o a un sastre marroquí cosiendo caftanes a la luz de una lamparilla de veinte bujías. Pero la idea de que esta experiencia da el conocimiento de toda la cuestión [...] es una idea que sólo se le puede ocurrir a alguien que ha permanecido demasiado tiempo viviendo entre las malezas (1987:34).*

El segundo modelo, el de laboratorio natural, es para Geertz más pernicioso. Este modelo implica tanto la analogía con lo biológico como la posibilidad de aplicar a la antropología el método experimental. Como el lugar en el cual trabaja el antropólogo es pequeño y en general aislado (de ahí lo de isla de Pascua), puede ser tentador pensar que es similar al laboratorio del biólogo que aísla elementos, manipula las variables que cree importantes y saca conclusiones de su observación cotidiana. Estas conclusiones son

válidas y generales. Si bien esto puede parecer "un disparate", han sido varios los antropólogos que se han manejado con este modelo porque, según Geertz, les ha permitido resolver el "más profundo dilema teórico" de la antropología: conciliar la unidad del género humano con la particularidad cultural:

> *La gran variación natural de las formas culturales es, desde luego, el gran (y frustrante) recurso de la Antropología, pero también es el terreno de su más profundo dilema teórico: ¿cómo puede conciliarse semejante variación con la unidad biológica del género humano? Pero no se trata, ni siquiera metafóricamente, de una variación experimental porque el contexto en que se da varía junto con ella, de manera que no es posible (aunque hay quienes lo intentan) aislar la y de la x y asignarles una función propia (1987:34).*

Para evitar estos errores, Geertz sostiene que la descripción densa tiene un carácter circunstanciado y específico, pero al mismo tiempo ilustra conceptos teóricos generales que interesan a la ciencia social. El antropólogo se enfrenta con los mismos conceptos ("grandes realidades") que otros científicos sociales, pero los encara en contextos "enigmáticos y opacos", "cotidianos" y "pequeños". Así, le quita a esos conceptos las mayúsculas, transformándolos (traduciéndolos) en palabras sencillas y cotidianas, esas "grandes palabras [...] toman una forma sencilla y doméstica en esos contextos domésticos".[8] Para Geertz, las descripciones del antropólogo no siempre son generalizables, pero sí tienen importancia general porque "presentan al espíritu sociológico material concreto con que alimentarse":

> *Lo importante de las conclusiones del antropólogo es su complejo carácter específico y circunstanciado. Esta clase de material producido en largos plazos y en estudios principalmente (aunque no exclusivamente) cualitativos, con amplia participación del estudioso y realizado en contextos confinados y con criterios casi obsesivamente microscópicos, es lo que puede dar a los megaconceptos con los que se debaten las ciencias sociales contemporáneas –legitimidad, modernización, integración, conflicto, carisma, estructura, significación– esa clase de actualidad sensata que hace posible concebirlos no sólo de manera realista y concreta sino, lo que es más importante, pensar creativa e imaginativamente con ellos (1987:34).*

La relación entre descripción densa y teoría

Según Geertz, aquellos que utilizan los enfoques interpretativos se han resistido a teorizar, es decir, a realizar una articulación conceptual que permita introducir modos sistemáticos de evaluación de las afirmaciones que se hacen. Pero, para él, no hay razón para no poder establecer una estructura conceptual que pueda permitir validar y verificar la descripción densa, aunque reconoce que hay dificultades que hacen que el desarrollo teórico sea en este enfoque más difícil que en otros.[9]

El hecho de que la cultura exista en el pueblo que el antropólogo estudia, pero que la Antropología exista en el "libro, en el artículo, en la conferencia, en la exposición del museo y hoy en día a veces en la película cinematográfica", ha llevado a confundir el objeto de estudio –la cultura de un pueblo– con el estudio de ese objeto –el estudio de la cultura de un pueblo. En el estudio de la cultura esto se confunde porque "la línea que separa modo de representación y contenido sustantivo no puede trazarse en el análisis cultural como no puede hacérselo en pintura; y ese hecho a su vez parece amenazar la condición objetiva del conocimiento antropológico al sugerir que la fuente de éste es, no la realidad social, sino el artificio erudito."

Estos planteamientos han llevado a que las interpretaciones sean presentadas como válidas por sí mismas, por su coherencia, o por la sensibilidad que tenga el que la hace. Pero tampoco la validez de una descripción densa radica en su coherencia, porque un sistema cultural (la cultura de un pueblo) siempre tiene un mínimo de coherencia, sino no podría ser considerado un sistema. La descripción de ese sistema no tiene que ser coherente para ser válida.

Para Geertz, la verificación (prefiere decir evaluación) de una descripción densa depende del grado en que su autor sea capaz de clarificar lo que ocurre en los lugares en los cuales trabaja, de "reducir el enigma que es producto de observar hechos no familiares (pero cotidianos) que surgen en lugares desconocidos". Una descripción densa (una interpretación) es válida cuando responde claramente a la pregunta: ¿qué clase de hombres son estos?, cuando el antropólogo logra desentrañar lo que significa esa cultura utilizando su imaginación para ponerse él, y luego a través de su exposición a otros, en contacto con la vida de gente extraña:

8 En el ejemplo que Geertz utiliza, el cuento sobre las ovejas que le relata Cohen, se está dando cuenta de conceptos como el del poder, de la dominación, del colonialismo, etc. a partir de una narración sobre un hecho cotidiano, particular, sencillo.

9 La pregunta que se impone es la siguiente: si la descripción densa es una interpretación del antropólogo sobre una interpretación del informante, si podemos tener varias interpretaciones de varios informantes incluso contradictorias y si además es una ficción, una historia ¿cómo puede verificarse?

[...] aquí está precisamente la virtud de la etnografía. Si ésta es descripción densa y los etnógrafos son los que hacen las descripciones, luego la cuestión fundamental en todo ejemplo dado en la descripción (ya se trate de una nota aislada de la libreta de campo, o de una monografía de las dimensiones de las de Malinowski) es la de saber si la descripción distingue los guiños de los tics y los guiños verdaderos de los guiños fingidos (1987:29).

En definitiva, la validez de una interpretación (descripción densa) es limitada. Sólo es válida si puede distinguir los diferentes significados. Y al proponer un modo particular de validación, la descripción densa impone un modo particular de concebir la ciencia. La antropología como ciencia de la cultura, ya no es una "ciencia experimental en busca de leyes", sino "una ciencia interpretativa en busca de significaciones". Al transformar la antropología en una ciencia interpretativa, la descripción densa limita, al mismo tiempo, la forma en que puede desarrollarse una teoría antropológica de la cultura por lo menos en dos sentidos.

El primer límite está dado porque la teoría es inseparable de los hechos inmediatos que se registraron, es decir, *no es dueña de sí misma*. Esto implica introducir una tensión, por cuanto la teoría científica exige generalización. ¿De qué modo generaliza la teoría cultural derivada de la descripción densa? Las generalidades a las que logra llegar se deben "a la delicadeza de sus distinciones, no a la fuerza de sus abstracciones". Es decir, que una teoría así planteada progresa de manera discontinua y no a través de una generalización empírica, moviéndose paralelamente a otros estudios, realizando nuevos estudios que profundizan en los mismos problemas, adoptando la misma posición teórica para emplearla en otra interpretación intentando una mayor precisión.

Como la descripción densa no codifica regularidades abstractas, la teoría que surge de ella no puede generalizar a través de tomar muchos casos particulares, sólo puede generalizar dentro de cada caso, ilustrando la forma "sencilla y doméstica que toman los grandes conceptos en contextos cotidianos".[10]

En segundo lugar, la teoría cultural que surge de la descripción densa *no es predictiva* en el sentido estricto del término: porque el antropólogo interpreta luego que ocurren los hechos, pero eso no quiere decir que tenga que ajustarse a realidades pasadas, sino que "debe interpretar –intelectualmente– realidades futuras. Las interpretaciones deben ser capaces de dar interpretaciones defendibles a medida que aparecen nuevos hechos".

Afirmar que la teoría cultural no es predictiva y no es dueña de sí misma, no significa que la descripción densa se realice sin un marco teórico de referencia. Por el contrario, Geertz sostiene que no solamente es interpretación lo que se hace en el nivel inmediato de la observación, sino que se desarrolla paralelamente la teoría de la que depende conceptualmente la interpretación. Lo que sucede es que la relación teoría-técnica es una relación distinta a la que se plantea en otras ciencias. Para Geertz, la relación que hay entre descripción-explicación en otras ciencias, se transforma en la Antropología en una relación entre descripción densa (inscripción) y diagnóstico (especificación). En la descripción densa se establece (y se inscribe) la significación que determinadas acciones sociales (comportamientos) tienen para los actores, pero al mismo tiempo se especifica (diagnostica), enunciándolo de manera explícita, lo que el conocimiento así alcanzado muestra sobre esa sociedad. En la descripción densa se descubren (y se inscriben) las estructuras conceptuales que informan los actos de los sujetos y al mismo tiempo se construye (se especifica) un sistema de análisis en cuyos términos aquello que es genérico de esas estructuras, aquello que pertenece a ellas porque son lo que son, se destaque.

En definitiva, para Geertz, el antropólogo comienza con una serie de significantes (lo dicho en el discurso social) e intenta situarlos dentro de un marco inteligible, establece la significación que determinadas acciones tienen para sus actores y describe las estructuras conceptuales que informan los actos de esos sujetos. Es decir que el antropólogo trata de organizar el análisis de manera tal que las conexiones entre formaciones teóricas e interpretaciones queden lo más claro posible. Tal vez los siguientes párrafos sinteticen lo que Geertz quiere significar con la relación entre teoría y descripción densa:

Nuestra doble tarea consiste en descubrir las estructuras conceptuales que informan los actos de nuestros sujetos, lo "dicho" del discurso social, y en construir un sistema de análisis en cuyos términos aquello que es genérico de esas estructuras, aquello que pertenece a ellas porque son lo que son, se destaque y permanezca [...] En etnografía, la

10 Esto se ha comentado antes. Tal vez pueda entenderse mejor esta idea de ilustrar grandes conceptos a través de lo que Geertz sostiene en otro texto: lo que hace el antropólogo es traducir, "el término "traducción" no consiste en una simple refundición de los modos que otros tienen de disponer las cosas en nuestro propio modo de situarlas (que es el modo en que las cosas se pierden), sino la exposición mediante nuestras locuciones, de la lógica de sus modos de disposición; una concepción que de nuevo se halla más próxima a lo que hace un crítico para arrojar luz sobre un poema, que a lo que hace un astrónomo para tomar nota de una nueva estrella. Sea como fuera, la captación de sus concepciones a través de nuestro vocabulario es una de aquellas cosas que se asemejan a montar en bicicleta, ya que es más fácil de hacer que de explicar" (Geertz, 1994:20).

función de la teoría es suministrar un vocabulario en el cual pueda expresarse lo que la acción simbólica tiene que decir sobre sí misma, es decir, sobre el papel de la cultura en la vida humana. [...] La meta es llegar a grandes conclusiones partiendo de hechos pequeños pero de contextura muy densa, prestar apoyo a enunciados generales sobre el papel de la cultura en la construcción de la vida colectiva relacionándola exactamente con hechos específicos y complejos (1987:37).

Otras perspectivas sobre la relación sujeto/objeto

Nos interesa marcar que en esta relación entre sujeto/objeto cada una de las posiciones, la de Malinowski y la de Geertz, presentan divergencias pero también un elemento común. Respecto a este último, ambos consideran al "otro" (objeto) distinto en función de la distancia, lejanía espacial y cognitiva. La diferencia sustancial reside en el papel del sujeto cognoscente y cómo logra la validez del conocimiento que adquiere el antropólogo: a través de la separación, de la externalidad o a través de la inmersión, de la empatía con el "otro". Esto introdujo una tensión en el trabajo etnográfico entre objetivismo y subjetivismo, que fuera objeto de discusión teórica y metodológica en los últimos 20 años, ya sea entre los partidarios de cada una de las posiciones como entre aquellos que intentaron conciliarlas. En esta última categoría se encuadran autores como Bourdieu (1988, 1990, 1991), Guber (1991), Da Matta, Lenclud y Lins Ribeiro.[11]

La postura común de estos autores es plantear que a partir de un control epistemológico de los supuestos subyacentes a cada postura puede llegarse a una síntesis de los aspectos positivos de cada posición. Para algunos (como en los casos de Bourdieu y Guber) la síntesis implica tomar ambas posiciones como dos *momentos* de la construcción del conocimiento antropológico; eliminar uno de ellos sería dejar incompleto el proceso que lleva a ese conocimiento. Para otros, (como en los casos de Lins Ribeiro y Da Matta) la síntesis se logra a través de introducir *mediaciones* entre ambas posturas.

Nosotros elegimos trabajar con la postura de Lins Ribeiro, porque introduce un nuevo principio metodológico –extrañamiento– en inmediata relación con la alteridad cultural y, sobre todo, con el hecho de que el antropólogo trabaje en su propia sociedad. El punto de partida de este autor es plantearse las siguientes preguntas: ¿qué estudia el antropólogo?, ¿cuál es su objeto de estudio? La respuesta la busca en el concepto de *conciencia práctica*. Este concepto le permite tomar una perspectiva mediadora entre otra relación que subyace a la construcción del objeto en la teoría antropológica: la relación individuo/sociedad. Las teorías tradicionales se han centrado en uno u otro polo de la relación (el individuo constituye la sociedad o, a la inversa, la sociedad constituye a los individuos). Para Lins Ribeiro, esta relación está mediatizada no sólo:

[...]por trayectorias específicas de desarrollo de personalidades que califican individuos como agentes competentes, sino también por coyunturas históricas concretas (donde las trayectorias individuales se realizan) que crean los límites y posibilidades de resolución de impases cotidianos o estructurales [...] (1989:1).

La relación entre las trayectorias específicas (las individualidades) y las coyunturas históricas (que dan el marco o el contexto donde dichas trayectorias se construyen y se desarrollan) implica oponerse a la idea de que los individuos no son un producto mecánico y pasivo de las determinaciones sociales, económicas o de clase, sino que también "pueden cambiar los marcos definidores de lo social". Sin desconocer que las acciones que realizan los individuos están "matizadas" por su posición de clase (social y económica), se resalta el hecho de que los individuos como "agentes humanos" o "actores" tienen, como aspecto inherente a lo que hacen (a su acción), "la capacidad de comprender lo que hacen mientras lo hacen". La noción de conciencia práctica enfatiza fundamentalmente este último aspecto: la capacidad del hombre de reflexionar sobre su acción y por ende en su capacidad de autonomía como agente social.[12]

Es decir, que a la pregunta sobre qué estudia el antropólogo, Lins Ribeiro responde: la conciencia práctica. La conciencia práctica es un modo a partir del cual los individuos pueden reflexionar sobre su acción, aun cuando en la vida diaria no precisen hacerlo. Esto implica que los agentes sociales se manejan cotidianamente con "elementos" que no necesitan explicitar de manera discursiva. Estos elementos se dan como supuestos o dados, y son el resultado de procesos de rutinización. Es decir, son elementos incorporados en el agente a través de "rutinas", pero existen como parte de un escenario donde los individuos desarrollan sus acciones.

11 Textos respecto a la postura metodológica de estos tres últimos autores están incluidos en los anexos de este capítulo.

12 La reflexión sobre la práctica o la acción deja abierta la posibilidad de producir cambios en las condiciones objetivas o estructurales. Este aspecto es resaltado por Giddens, de quien Lins Ribeiro toma el concepto de conciencia práctica, ya que lo que le interesa a aquél es demostrar la importancia que tiene este tipo de conciencia en la estructuración de la sociedad.

Nos interesa remarcar un aspecto de esta noción. Para que distintas fuentes de información (lo cotidiano) puedan dejar de ser monitoreadas es necesario que el contexto (escenario) donde se lleva a cabo la acción o la interacción sea compartido y no problematizado, a fin de que el agente sienta confianza en que el otro va a comprender su acción sin que tenga que explicitar su motivación con palabras. Esta seguridad o confianza por parte del agente proviene de la rutina y de la previsibilidad. Así, como los elementos fundamentales de la conciencia práctica son: confianza, previsibilidad, rutina, no verbalización; esto nos lleva directamente a la idea de "familiaridad" con el contexto en el cual la conciencia práctica se estructura y se desarrolla. La idea de "familiar" (cotidiano) implica a su vez la asociación de dos elementos más: la *cercanía física*, espacial, entre aquellos que participan de la misma conciencia práctica y el *conocimiento* compartido de esa conciencia práctica.

Son justamente estos elementos los que permiten a Lins Ribeiro recuperar los principios metodológicos del trabajo antropológico y contestar a la pregunta: ¿cómo se estudia la conciencia práctica? Tradicionalmente, el antropólogo se inserta en contextos *no* familiares (exóticos), que están espacialmente alejados (distancia física) y sobre el cual desconoce los elementos que conforman la conciencia práctica de los agentes (distancia intelectual). Al insertarse en esos contextos, el antropólogo como sujeto se "extraña". Frente a lo "exótico" del objeto, el sujeto que conoce tiene como primera "sensación" la "extrañeza", que puede incluir tanto la sorpresa, la rareza e incluso la admiración. La extrañeza proviene de la distancia social (física e intelectual) que separa al antropólogo de su objeto. En ese contexto, que incluye la sensación inicial del antropólogo, su trabajo consiste en hacer familiar lo exótico, es decir, en des-extrañarse a través del acercamiento/aproximación al objeto. Así, para Lins Ribeiro, la perspectiva antropológica se basaría:

> *[...]en una tensión existente entre el antropólogo como miembro –aunque especial– de un sistema social y cognitivo, que se encuentra con relación a otro sistema social cognitivo, intentando transformar lo exótico en familiar (1989:2).*

Estamos así frente a dos "universos" de significación distintos: el familiar y el exótico. Y si bien el antropólogo aparece como un "traductor" entre ambos,[13] lo cierto es que Lins Ribeiro enfatiza otro aspecto de la relación entre esos dos mundos, introduciendo el "extrañamiento" en tanto unidad contradictoria entre acercamiento/distanciamiento, como la mediación que resuelve la tensión entre las posiciones sujetivistas/objetivistas en el conocimiento antropológico. Al no participar de la conciencia práctica de los actores que estudia, el antropólogo se ubica en una situación objetiva (de exterioridad) respecto a la conciencia práctica de los "otros": "por desconocer subjetivamente puede percibir objetivamente" la conciencia práctica del "otro", aquello que los actores, metidos en su cotidianidad sólo perciben subjetivamente. Pero ese conocimiento es también subjetivo, ya que el investigador puede percibir objetivamente sólo a través de sus propios filtros subjetivos: sus valores, sus conocimientos, su propia conciencia práctica.

Al plantear el extrañamiento como una mediación entre el conocimiento subjetivo/objetivo, Lins Ribeiro transforma una "sensación", la "extrañeza" del sujeto frente a lo exótico (sensación que tenemos todos los seres humanos frente aquello que nos resulta extraño) en un principio metodológico. Es esta unidad contradictoria, transformada ahora en principio, lo que le permite plantear la operación inversa a través de la cual el antropólogo estudia su propia sociedad: convirtiendo lo familiar (su cotidianidad, su conciencia práctica) en exótico, asumiendo respecto a su propia sociedad una posición de "extrañamiento".

Esta última operación, nos lleva a aclarar dos cuestiones que el autor no explicita claramente, pero que pueden deducirse de su razonamiento. En primer lugar, Lins Ribeiro plantea que, para estudiar en su propia sociedad, el antropólogo debe primero extrañarse de su cotidiano, pero no deja muy claro que para obtener conocimiento es necesario llevar a cabo el proceso inverso: hacer familiar eso que transformamos en exótico. Cuando un antropólogo estudia su propia sociedad los dos movimientos son necesarios. Creemos que esto está más claramente expresado en Da Matta, quien sostiene que la transformación de lo familiar en exótico significa un punto de partida, ya que la única forma de estudiar al "nosotros" es tomarlo como exótico. Eso implica una desvinculación emocional, no necesariamente cognitiva, con nuestra propia cotidianidad. Por el contrario, cuando transformamos en familiar lo exótico, esta transformación es un punto de llegada. Así, "cuando el etnólogo logra familiari-

13 Da Matta precisa un poco más esta idea de traducción al plantearla como una conmutación y mediación, un puente que el antropólogo tiende entre los dos universos de significación. Agrega que: "tal puente o mediación se realiza con un mínimo de aparato institucional o de instrumentos de mediación. Vale decir, de manera artesanal y paciente, dependiendo esencialmente de humores, temperamentos, fobias y todos los otros ingredientes de las personas y del contacto humano" (1974:5).

zarse con una cultura distinta de la suya, adquiere competencia en esa cultura y la familiarización se realiza primordialmente por vía intelectual, por aprehensiones cognitivas".

En segundo lugar, y basándonos en este razonamiento, nos preguntamos si cuando estudiamos "otras culturas" basta un sólo movimiento. Tanto Da Matta como Lins Ribeiro parecerían sostener que sí porque ambos se manejan con el mismo supuesto que vimos en las posiciones subjetivistas y objetivistas que analizamos: aquello que es exótico está puesto en el "otro", está dado en el ser del "otro"; es algo dado. Esa otredad, ese exotismo proviene siempre de las características del otro; son objetivas. Da Matta por ejemplo, cuando define la segunda transformación, es decir, "cuando la disciplina se vuelve para nuestra propia sociedad" sostiene que "ya no se trata de depositar en el salvaje africano o melanesio el mundo de prácticas primitivas que se desea objetivar e inventariar". Ahora, nuestras preguntas son: ¿cómo sabemos que "las prácticas políticas de los africanos o de los melanesios" son extrañas y "las prácticas políticas de los estudiantes de la Universidad de Buenos Aires" no lo son? ¿por qué nos resulta exótica la "suciedad de los Yanomano", y no nos resulta exótica la "suciedad de nuestros barrios de Buenos Aires"? Sin poder caer en la respuesta de que aquellas son "primitivas" y éstas "civilizadas", la única cuestión que queda en pie es la lejanía física: los africanos y los melanesios están más alejados, por eso son más exóticos.

Por nuestra parte, pensamos que si el "extrañamiento" es un nuevo principio metodológico, en tanto "unidad contradictoria de aproximación/distanciamiento", la distancia social/cognitiva es fundamental y por lo tanto las dos transformaciones tienen que estar presentes: en un primer momento plantear la exoticidad (de lo familiar o de lo extraño) y en un segundo momento hacer familiar aquello que exotizamos (de lo extraño a lo familiar).[14]

En definitiva, y más allá de estas disidencias, queremos remarcar un aspecto muy importante que encontramos en estos intentos de mediación entre las posiciones objetivistas y subjetivistas en el trabajo de campo antropológico. Tanto Lins Ribeiro como Da Matta, destacan los efectos que una experiencia tal, el encuentro de lo exótico, provoca en los antropólogos. Este aspecto, que ha sido en general descuidado por la antropología clásica, rescata no sólo el impacto personal que el antropólogo siente y las transformaciones que se producen a raíz de la experiencia, sino que además rescata la importancia de esos efectos en la construcción de las teorías antropológicas.

Bibliografía

BOURDIEU, P., *Cosas dichas,* Buenos Aires, Gedisa, 1988.

——— *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990.

——— *El sentido práctico,* Taurus, 1991.

DA MATTA, R., "El oficio de etnólogo o como tener 'Anthropological Blues'", en *Comunicación*, N° 1, Museo Nacional de Antropología, septiembre, 1974.

GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas,* España, Gedisa, 1987.

GIDDENS, A., *La nuevas reglas del método sociológico,* Buenos Aires, Amorrortu, 1987.

GUBER, R., *El salvaje metropolitano,* Buenos Aires, Legasa, 1991.

GUBER, R. y ROSATO, A., "La construcción del objeto de Investigación en Antropología Social: una aproximación", en *Cuadernos de Antropología Social,* Vol. 2, N° 1, Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Antropología Social, UBA, 1989.

KROTZ, E., "Cerca del grado cero: consideraciones sobre la problemática metodológica en la Antropología mexicana actual, en *Iztapalapa*, N° 15, México, UAM, 1988.

KUPER, A., *Antropología y antropólogos. La escuela británica. 1922-1972*, Barcelona, Anagrama, 1973.

LINS RIBEIRO, G., "Descotidianizar", en *Cuadernos de Antropología Social*, Vol. 2, N° 1, Buenos Aires, 1989.

MALINOWSKI, B., *Los Argonautas del Pacifico Occidental*, Barcelona, Península, 1975.

MENÉNDEZ, E. L., "Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes", en *Alteridades,* N° 1, 1991, pp.21-33.

14 Más allá del lugar que esté situado, la obligación del antropólogo es construir la otredad, es decir, construir su "objeto".

Anexo del Capítulo 4

La noción de conciencia práctica y teoría de la estructuración de Giddens

El punto de partida de la teoría de la estructuración de Giddens es el análisis de la relación entre estructuras y prácticas, en el intento de conjugar el determinismo de la estructura y la libertad de la "agencia":

> *En la teoría de la estructuración sostengo que ningún sujeto (agente humano) ni objeto ("sociedad" o instituciones sociales) se puede considerar primando sobre el otro. Cada uno de ellos está constituido en, y a través de, prácticas recurrentes. La noción de "acción" humana presupone a la institución y viceversa. Por eso, explicar dicha relación, implica considerar cómo tiene lugar la estructuración (producción y reproducción a través del tiempo y el espacio) de las prácticas sociales (1995b:86).*[1]

Según nuestra interpretación, para despejar esa relación, Giddens retoma a Marx separando las formas no conscientes (para Marx relaciones objetivas) de las formas conscientes (en Marx, jurídicas, políticas, ideológicas). Pero, para Giddens, las formas de conciencia, el modo en que los agentes toman conciencia de las estructuras, son un requisito, una necesidad de la propia estructura, ya que:

> *[para] que las estructuras puedan devenir reales, tienen que pasar a través del ojo de la aguja de la conciencia o de la percepción de los individuos actuantes.[...] Las estructuras que no pueden elevarse a la conciencia de los actores, nunca y en ningún caso, pueden desplegar fuerza orientadora de la acción (1995b: 61-62.)*

Esta "propiedad" de la estructura –el hecho de que cobre "realidad en el tiempo y en el espacio a través de la acción"– es la que le permite imponerse sobre los agentes, desplegar su potencia orientadora de la acción, dirigir y estructurar las prácticas. Las estructuras aparecen en forma de elementos estructurales (o momentos de sistemas sociales que dan forma a las interacciones) y son tanto "condición como resultado" de la propia acción (1995b: 61). En la producción de sus prácticas, los sujetos se refieren integralmente a las condiciones estructurales de los sistemas sociales y, de esta forma, reproducen esas condiciones estructurales:

> *Los conceptos "estructuras" y "acción" designan así solamente los momentos analíticamente diferentes de la realidad de los sistemas de acción social estructurada (1995b:59).*

El hecho de que la estructura sea condición y resultado de la conducta que ella ordena recursivamente, lo lleva a plantearla como una dualidad y a poner énfasis en su "estructuración", en su producción y reproducción a través de las prácticas.[2] Estructuración y reproducción se confunden como procesos idénticos: la reproducción es un proceso activo de constitución de la estructura, realizado por los procederes de los sujetos activos (agentes) y compuesto por estos, pero al mismo tiempo la estructura hace posible las circunstancias que requieren los agentes para reproducir las regularidades.

1 Anteriormente comentaba: "Se trata de alegar que ni el sujeto actuante ni el objeto social tienen prioridad categórica y que más bien ambos son constituidos en acciones sociales o prácticas recursivas. Esto quiere decir que sujeto y objeto son producidos y reproducidos en estas prácticas y acciones."

2 Mientras que en *La constitución de la sociedad* (1995a) Giddens plantea la dualidad como una característica ontológica de la estructura, en las *Reglas*.. hace referencia a un aspecto ontológico y otro metodológico: "Es este aspecto doble de la estructura, en cuanto a la vez está inferida de las observaciones de los procederes humanos, y también, sin embargo, en cuanto opera como un medio por el cual los procederes se tornan posibles [...]" (1976: 123). Esto es así porque la teoría de la estructuración supone que cada interacción lleva la marca de la sociedad total y, por lo tanto, se puede analizar la vida diaria como un fenómeno particular de la totalidad. La teoría de la estructuración considera como supuesto metodológico que la investigación empírica debe basarse en explicaciones interpretativas justificadas por los criterios que los participantes emplean para reconocer su propias actividades, al tiempo que debe dar cuenta de los procedimientos de reproducción y de transformación social.

Esta noción de la estructuración como un proceso subjetivamente mediado implica que la estructura despliega una fuerza coactiva sobre la acción (las prácticas). Podríamos decir también que "determina" las prácticas, pero "solamente sí, y en tanto y en cuanto, los sujetos hacen valer esta cualidad en sus acciones o prácticas concretas unos frente a otros" (1995b: 60). Y, al mismo tiempo, Giddens plantea que las libertades y coerciones del ejercicio de la agencia varían en diferentes circunstancias históricas, teniendo en cuenta que los agentes pueden actuar de modo diferente y que no necesariamente responden de manera automática a la estructura.

En principio la estructura "actúa" sobre la práctica a través de reglas y recursos:

> *Las estructuras sociales son reglas, a las cuales los actores responden en la producción de su vida social. Y son también recursos a los cuales se remiten (1995b:62).*[3]

Por lo tanto, reglas y recursos son "propiedades" de la estructura y también de las prácticas. Pero, en segundo lugar, sólo son propiedades de la estructura en la medida en que son usadas por los actores en sus prácticas. Así, una de las tesis principales de la teoría de la estructuración es que las reglas y los recursos que se aplican a la producción y reproducción de la acción social son, al mismo tiempo, los medios para la reproducción de la estructura.

Desde este punto de vista, los sistemas sociales presentan tres dimensiones o estructuras: de significación, de dominación y de legitimación; estas estructuras brindan reglas y recursos que sólo pueden ser "aprendidos" en el ámbito de las prácticas, es decir, cuando los actores aplican las reglas y usan los recursos. Paralelamente, Giddens distingue tres elementos en las prácticas desplegadas de los agentes en cada interacción: una comunicación intentada, una operación de poder y relaciones morales. Las modalidades, según las cuales estas formas de interacción son "puestas a actuar" en la interacción[4] por los actores participantes, también pueden ser tratadas como los medios por los cuales las estructuras son reconstituidas (1976:128). En este nivel, según Giddens, vamos a encontrar actores que:

- aplican reglas que denotan tanto (1) la constitución del sentido a nivel de la comunicación (se corresponderían con las estructuras de significación), como (2) la sanción de modos de conducta social (se corresponderían con las estructuras de legitimación).
- hacen (3) un uso de recursos –medios– que denota poder porque le permite a los agentes influir en la conducta de los demás y en los acontecimientos (se correspondería con las estructuras de dominación).

Además, propone una relación entre reglas y recursos: en la manipulación o uso de los recursos siempre intervienen las reglas de conocimiento mutuo y, a su vez, los recursos proporcionan los medios a partir de los cuales se ponen en juego las reglas.

Las reglas que intervienen en la producción y reproducción son, para Giddens, técnicas o procedimientos generalizables que se aplican a la escenificación (y por lo tanto a la reproducción) de prácticas sociales. Una característica de esas reglas es que son aprehendidas sólo tácitamente por los actores: ellos saben cómo usarlas sin necesidad de ser capaces de formularlas en abstracto. Cuando la regla se formula discursivamente, se está realizando una interpretación de ella y puede alterar la forma de aplicarla. La segunda característica es que los agentes "siempre" saben cómo aplicarla a circunstancias novedosas, lo que incluye el conocimiento del contexto de su aplicación. Giddens introduce la noción de *recurso*, en tanto medios o bases de poder a los cuales pueden recurrir los agentes en la interacción para manipular e influir sobre los otros. Los recursos otorgan poder, entendiendo por tal una aptitud transformadora, es decir la capacidad de los agentes de lograr resultados deseados e intentados. A través de la noción de recurso, Giddens reconoce la capacidad potencial de los agentes de producir variaciones históricas a través de sus propias conductas y además de cambiar o modificar esas conductas.

Distingue dos tipos de recursos: los autoritarios o no materiales, que son facultades que generan poder sobre los individuos, y los distributivos o materiales, facultades que generan poder sobre los objetos materiales, bienes o fenómenos. Al nivel de las prácticas, Giddens enfatiza no los recursos en sí, ya que los considera medios para generar

3 Nosotros agregaríamos que es la posición estructural lo que determina qué reglas y qué recursos están a disposición de los agentes: no todos los agentes tienen acceso por igual a esas reglas y recursos.

4 En un primer momento, en la teoría de la estructuración, las prácticas remiten a la interacción, dado que los individuos se mueven en una urdimbre de interacción, en copresencia de actores. "Las prácticas sociales pueden ser estudiadas en primer término, desde el punto de vista de su constitución como una serie de actos *realizados* por los actores; segundo, como formas constituyentes de interacción, que involucran la comunicación del significado; y tercero, como estructuras constituyentes que pertenecen a *colectividades* o *comunidades sociales*" (1976: 105).

poder,[5] sino las aptitudes que denotan, a las cuales denomina "formas de aptitud transformativas". Es decir que Giddens enfatiza la capacidad de los agentes y lo hace porque considera que las estructuras cobran existencia, fundamentalmente, en la forma de elementos del saber cotidiano de los sujetos. De tal manera que cuando se refiere a prácticas, hace referencia a la capacidad práctica o la destreza de estos sujetos para producir cambios en el mundo en tanto procedimientos, métodos o técnicas cualificadas realizadas apropiadamente por los agentes sociales y con la propia objetividad que produce la acción. Este saber no es un saber teórico sino práctico, un saber tácitamente incorporado, implícito, no tematizado, empírico, sobre como comportarse en los distintos contextos de la vida cotidiana.

Para nombrar a este saber práctico Giddens usa el término de conciencia práctica. Conciencia práctica es "saber" cómo "utilizar" reglas y recursos en los diferentes contextos. Es toda la gama de destrezas o capacidades que un agente posee y utiliza para actuar en la vida cotidiana, pero que no puede expresar discursivamente.[6] Por el contrario, todo aquello que los actores pueden expresar verbalmente forma parte de la conciencia discursiva.[7] No obstante ello, el mismo Giddens relativiza la distinción y afirma que:

> *Entre conciencia discursiva y práctica no hay separación, existen sólo las diferencias entre lo que se puede decir y lo que en general simplemente se hace (1995a: 44).*

Pero sí hay un elemento importante que las diferencia y que Giddens quiere rescatar. La conciencia práctica no conlleva una motivación inmediata ni está relacionada con las intenciones de los sujetos involucrados, sino que puede tener consecuencias no intencionales. Esto implica la diferencia entre prácticas y estrategias. Las primeras, vinculadas con la conciencia práctica, tienen que ver con "las consecuencias no buscadas del obrar". Las segundas, que Giddens denomina conductas estratégicas, son las modalidades a través de las cuales los actores utilizan propiedades estructurales en la constitución de relaciones sociales. Esas modalidades involucran a las dos formas de conciencia (aunque la discursiva predomina) y la utilización de los recursos de poder:

> *El análisis de una conducta estratégica supone otorgar primacía a una conciencia discursiva y práctica, y a estrategias de control en el interior de límites contextuales definidos (1995a: 314).*

La conciencia práctica está también vinculada con la rutinización, todo lo que un actor hace de manera habitual. La repetición de actividades que se realizan de manera semejante día tras día es, para Giddens, el fundamento material de lo que denomina "la naturaleza recursiva de la vida social":

> *[...] las propiedades estructuradas de la actividad social se recrean continuamente a partir de los mismos recursos que las constituyen. Transportada en principio en la conciencia práctica, una rutina introduce, para los agentes, una cuña entre el contenido potencialmente explosivo de lo inconsciente y el registro reflexivo de una acción producida (1995a: 25).*

No creemos equivocarnos si interpretamos que la rutina (la recurrencia en las prácticas) es, para Giddens, el mecanismo concreto a través del cual se producen y se reproducen las estructuras, porque ella es el modo en que se incorporan las reglas y los recursos, o en otras palabras, se incorpora en los agentes la capacidad para aplicarlas y usarlas:

> *En la teoría de la estructuración sostengo que ningún sujeto (agente humano) ni objeto ("sociedad" o instituciones sociales) se puede considerar primando sobre el otro. Cada uno de ellos está constituido en, y a través de, prácticas recurrentes. La noción de "acción" humana presupone a la institución y viceversa (1995b:86).*[8]

Lo que resulta más sorprendente es la afirmación de que una rutina no sólo es inherente a la continuidad de la perso-

5 Para él el "poder no se conecta de manera intrínseca con la consecución de intereses sectoriales. En esta concepción, el uso de poder no caracteriza a tipos específicos de conducta sino a toda acción y el poder mismo no es un recurso. Recursos son medios a través de los cuales se ejerce poder, como un elemento de rutina de la actualización de una conducta en una reproducción social"(1995a: 52). Cuando relaciona poder y prácticas, Giddens recurre a Foucault entendiendo que las relaciones de poder sirven en efecto, no por que estén al servicio de un interés económico primigenio sino porque pueden ser utilizadas en las estrategias.

6 Giddens modifica la "tríada freudiana" para adaptarla a su propia teoría al afirmar que lo inconsciente está relacionado con la memoria, la percepción y, sobre todo, con la reflexividad (1995a: 77-81).

7 Las formas por excelencia de la conciencia discursiva son los códigos legales o reglamentos burocráticos, en tanto reglas formuladas y enunciadas.

8 Por eso, explicar dicha relación implica considerar cómo tiene lugar la estructuración (producción y reproducción a través del tiempo y el espacio) de las prácticas sociales.

nalidad del agente[9], sino que también es fundamental para las instituciones de la sociedad, que son tales sólo en virtud de su reproducción continuada (1995a: 95). Creemos que es así como Giddens introduce un aspecto de la realidad social que resulta, en definitiva, el de mayor importancia para su teoría de la estructuración: las *instituciones*. En efecto, afirma que los aspectos más importantes de la estructura, reglas y recursos, lo son en la medida en que están envueltos recursivamente en instituciones:

> *Cuando menciono las propiedades estructurales de sistemas sociales, me refiero a sus aspectos institucionalizados, que ofrecen "solidez" por un tiempo y un espacio (1995a: 60).*

Las instituciones, según su definición, son los rasgos más duraderos de la vida social, prácticas que poseen la mayor extensión espacio-temporal en el interior de totalidades societarias.[10] Al mismo tiempo, sostiene (al igual que lo sostuvo respecto a la estructura), que la "fijeza de las formas institucionales no existe a despecho de los encuentros de la vida cotidiana, ni fuera de estos, sino que "está envuelta en esos encuentros mismos" (1995a: 103). En algunos textos, Giddens afirma de modo categórico que utiliza el término estructura en dos sentidos. En un sentido técnico, se refiere a reglas y recursos y está implícita recursivamente en la reproducción de los sistemas sociales. En un sentido más general, lo usa para referirse a los aspectos institucionalizados de las sociedades. Pero luego agrega una tercera forma sin explicitarlo claramente, al afirmar que es una categoría genérica implícita en cada concepto estructural: en los principios estructurales, en las estructuras o conjuntos estructurales y en las propiedades estructurales o elementos de estructuración. Estos tres conceptos de estructura son presentados como tres niveles de abstracción, pero cada uno vinculado con lo institucional:[11] el análisis de los principios estructurales "concierne a modos de diferenciación y articulación de instituciones por los alcances más profundos de un espacio-tiempo"; las estructuras son entonces, conjuntos de reglas y recursos que intervienen en la articulación institucional de los sistemas sociales y, por último, las propiedades estructurales son aspectos institucionalizados de sistemas sociales que se extienden por un tiempo y un espacio.

A pesar del modo confuso en que Giddens se expresa, queda claro que, para él, es la institución la que está mediando entre prácticas y estructuras. Las estructuras actúan sobre las prácticas a través de las formas institucionales y a su vez, como vimos, las prácticas pueden producir la estructura en la medida en que se tornen recurrentes y rutinarias, es decir se institucionalicen. Para referirse a esa mediación utiliza la expresión "modalidades de estructuración" porque:

> *En cualquier situación concreta de interacción, los miembros de la sociedad recurren a ellas [a las estructuras] como modalidades de la producción y reproducción, aunque como conjunto integrado y no como tres componentes (1976: 125).*

Con "tres componentes" se refiere a los medios, vehículos, que viabilizan la reproducción y que vinculan los rasgos estructurales con las aptitudes para comprender que tienen los agentes y que pueden ser estudiados en el ámbito de las instituciones como esquemas interpretativos, facilidades y normas. En la producción de estos vehículos juega un papel importante la agencia, ya que son producto de la conciencia práctica. En consecuencia, la estructuración opera de la siguiente forma: las reglas (y los recursos) que se usan en la comunicación entre agentes se encuentran en forma de esquemas interpretativos que toman su significación de la estructura; las reglas (y recursos) que sancionan las interacciones se encuentran en forma de normas que toman su legitimación de la estructura; y los recursos (sean de autoridad o de asignación) que intervienen en las relaciones de poder en la interacción se encuentran en forma de facilidades que toman su forma de la estructura.

De esta manera, Giddens distingue tres elementos esenciales de la estructuración: agentes, instituciones y estructuras, vinculadas por la reproducción que, al ser tal, estructura como sistemas los tres elementos. No obstante, la teoría de la estructuración es por sobre todo, para Giddens, una herramienta operativa para el análisis sustantivo, es decir, para analizar la "vida social" en su realidad concreta.

9 La vida cotidiana supone una seguridad ontológica fundada en una autonomía de gobierno corporal dentro de rutinas y encuentros predecibles (1995a: 98).

10 Cohen, en su comentario sobre la teoría de la estructuración sostiene que cuando Giddens habla de instituciones sociales "se refiere específicamente a las prácticas rutinarias que la mayoría de los miembros de una colectividad realiza o reconoce [...] Las rutinas institucionales son constitutivas de la negociación cotidiana de los acontecimientos" (1991:379).

11 Giddens afirma que: "En la teoría de la estructuración, estructura se entiende siempre como una propiedad de sistemas sociales, de la que son *portadoras* prácticas reproducidas inmersas en un tiempo y un espacio. Sistemas sociales se organizan en sentido jerárquico y lateral en el interior de totalidades societarias cuyas instituciones forman *conjuntos articulados*. Si se pasa por alto este punto, la noción de *estructura* en la teoría de la estructuración parece más especial de lo que en realidad es" (1995a: 200).

Bibliografía:

GIDDENS, A., *Las nuevas reglas del método sociológico,* Buenos Aires, Amorrortu, 1976

——— *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*, Madrid, Alianza Universidad, l979.

——— *El capitalismo y la moderna teoría social,* Barcelona, Labor, 1985.

——— *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración,* Buenos Aires, Amorrortu, 1995ª.

——— "La teoría de la estructuración", en Aronson, P. y H. Conrado (comp.) "La teoría social de Anthony Giddens", en *Cuadernos de Sociología,* Buenos Aires, UBA, Facultad de Ciencias Sociales, Carrera de Sociología, Nº 6. Entrevista a A. Giddens 1995b, pp. 49-76.

——— "Perfiles y críticas en teoría social", en P. Aronson y H. Conrado (comp.) *op.cit*, 1995c, pp. 75-94.

——— "Schutz y Parsons: Problemas del Sentido y la Subjetividad", en P. Aronson y H. Conrado (comp.) *op.cit*, 1995d, pp. 75-94.

——— *Consecuencias de la modernidad,* Madrid, Alianza Universidad, 1996.

———, Turner, J, y otros, *La teoría social, hoy*, México, Alianza, 1991.

Las etnografías como... ¡etnografías! Un ensayo dialógico sobre la posmodernidad en Antropologia Social[1]

Fernando Alberto Balbi [2]

Prólogo

Lo que sigue es la reproducción textual de una conversación mantenida en un bar de la Avenida de Mayo. Participaron de la misma, aparte de mí mismo, varios "informantes" que he conocido en el curso de una investigación sobre las poéticas de las charlas de café a la que me he dedicado –con gran deleite, por cierto– durante los últimos tres años. El tópico de la charla fue la antropología posmoderna, tratada en un extremista tono crítico que este escriba no comparte. Sin embargo, las críticas expuestas por mis amigos me parecen merecedoras de una viva atención. Y no digo esto sólo porque representan la visión del otro (ya que ninguno de mis interlocutores es antropólogo) sobre lo que los antropólogos hacemos. Ocurre, de hecho, que encuentro sus comentarios plenos de sentido, los perspicaces *insights* de legos inexplicablemente bien informados. Ello a pesar de que el texto resultante no presenta la unidad de sentido y el orden propios del tipo de argumentación que solemos encontrar en los escritos que tratan esta clase de temas, sino la tensión y los repetidos retrocesos, detenciones y nuevos arranques inherentes a la construcción de una narrativa colectiva en el marco de un proceso de interacción informal.

A pesar de que los dichos de la mayor parte de los participantes atacan directamente a mis más caras convicciones, son estas, precisamente, las que me imponen una estrategia dialógica coherente con el objetivo supremo de la búsqueda de una autoridad dispersa para los textos etnográficos. He optado, pues, por transcribir literalmente la conversación, con el objeto de respetar las múltiples voces que construyeron ese discurso compartido sin restar a ninguna de ellas su derecho a la expresión (aunque esto, como el lector podrá advertir a su debido tiempo, no bastó para dejar conformes a mis amigos). A tal efecto me he privado, inclusive, de editar los pasajes de la conversación que se alejan del tema de nuestro interés. Asimismo, he preferido no introducir comentarios al diálogo a sabiendas de que ello modificaría radicalmente la distribución de la autoridad sobre el texto final. En este sentido –y a pesar de que mis amigos han solicitado permanecer en el anonimato por temor a las posibles represalias que pudieran descargar sobre ellos personajes tristemente famosos por su agresividad como Stephen Tyler, James Clifford o George Marcus– el texto que sigue es de la autoría colectiva de todas las personas cuyos dichos reproduce.

El Etnógrafo

Los posmos... ¿son o se hacen?: Una charla de café sobre la posmodernidad en antropología social

Buby
El Etnógrafo
el Gaita
Genta
el Gordo
el Negro
el Polaco
Tito
Veloci

1 Dedico este artículo a Buby y Tito, quienes no pudieron leerlo. Sé que lo hubieran disfrutado. Agradezco a mis amigos Adrián, Jorge, Néstor, Eduardo y Axel por avenirse a ser reducidos a ficciones persuasivas. Deseo agradecer, por último, a Rosana Guber, cuyos comentarios dieron origen al pasaje dedicado al periodismo deportivo.

2 Licenciado en Ciencias Antropológicas (*UBA*) y Magister en Antropología Social (*UNAM*). Jefe de trabajos prácticos regular del *Departamento de Ciencias Antropológicas, FFyL-UBA*.

No me hablen más de él,
no me hablen más por él,
que yo lo veo en cada esquina
y lo escucho en el café.

Jaime Roos (*El hombre de la calle*)

(El escenario, un bar de la Avenida de Mayo. El momento: alrededor de las siete de la tarde de un viernes de mayo de 1996. Buby, Genta, el Negro, el Polaco y El Etnógrafo llevan una media hora charlando. Como es habitual en sus encuentros, El Etnógrafo graba la conversación. El fútbol es el tema excluyente pero, inadvertidamente, el foco de atención se desplaza hacia la antropología posmoderna.)

el Negro: - Escuchame bien lo que te digo, Genta. Está bien que vos digas que las gallinas arrugan, pero eso lo decís vos porque sos bostero. Porque ellos, en la tribuna, cantan que tienen aguante, igual que la *12*. O sea que para ellos aguantar es un mérito, igual que para ustedes.

Genta: -¡¿Y qué tiene que ver lo que digan ellos?! ¡Que digan lo que quieran! Porque arrugar, a la hora de bancarse un partido chivo, arrugan como los mejores.

el Polaco: -¡Peor, viejo! Son patéticos. Porque quieren aguantar, bancársela, pero no pueden. No les da, les falta "con qué". La verdad me dan pena, pobrecitos.

Genta: -Ahí está, Negro: patéticos son. Arrugan, viejo, preguntale a cualquiera. Preguntale a Buby, que es neutral.

Buby (que hasta el momento no ha pronunciado palabra):- A mí no me metás, pibe, que de fútbol no sé ni me interesa.

Genta: -Da igual, Negro, da igual. Todo el mundo lo sabe, es un hecho objetivo: las gallinas arrugan.

el Negro: -Vos no me entendés, Gentita. Yo no discuto si arrugan o no. Lo que yo digo es que lo que los hinchas de un equipo dicen y cantan en la cancha es sólo una versión de la realidad, y que todas las versiones son iguales. Porque son relatos ¿me explico?, narrativas. No son verdades objetivas, son versiones y todas tienen igual valor porque ninguna es la verdad. O sea que aunque todas las hinchadas digan que son gallinas y que no tienen aguante, eso no quiere decir que sea verdad. ¿O acaso ustedes andan revolcándose en la bosta como todos los demás decimos que hacen?

Genta: -¿Otra vez me venís con esa mierda posmoderna, Negro? Ya te dije el otro día que eso de las narrativas es una pavada.

El Etnógrafo: -¿Qué otro día? ¿Estuvieron hablando de los posmodernos?

Buby: -De tus colegas. Estuvimos hablando de tus colegas posmodernos, el otro día que no viniste. El miércoles, creo... no: el martes. Porque yo estaba leyendo ese libro de Clifford que me recomendaste, y los muchachos me preguntaron. Ahí me puse a hablarles de los antropólogos posmodernos y todo eso.

Genta: -Sí, y estos dos giles –*indica con la mano a Buby y el Negro*– me querían convencer de que todas las narrativas valen por igual y de qué sé yo qué pavadas de que cuando leo el diario tengo que hacer un análisis literario en vez de fijarme si dice que Méndez lo garcó a Cavallo o si fue al revés...

Buby: -Seguís sin entender, pibe: lo que yo te dije es que vale la pena leer los textos como textos, analizar cómo están escritos. No sólo *qué* dicen sino *cómo* lo dicen. Eso te dije. Eso, y que los textos son narrativas, ficciones que no reflejan la realidad.

Genta: -Pavadas, viejo, te digo que son pavadas.

el Negro: No es tan fácil, Genta, no podés descartarlos así a los tipos. Hay cualquier cantidad de tipos serios de universidades de todo el mundo que dicen estas cosas. No puede ser que vos digas que son pavadas sin ponerte a pensarlo.

el Polaco: -El Negro tiene razón, Genta. Digo, en que hay que analizarlo más. Porque, digo, yo también pienso que están equivocados, pero de ahí a decir que son pavadas... no sé, no lo veo tan sencillo. Yo les daría con un ñoca también pero en detalle... ¿Me entendés?, no así, tan en general. Por ejemplo, está todo el asunto ese de ver las etnografías como textos, que es bastante discutible.

El Etnógrafo: -¿Cómo es eso, Polaco? ¿Qué es lo que te parece mal en eso?

el Polaco: -Y... muchas cosas, yo qué sé. Por ejemplo, ellos dicen que hay que ver cómo se reflejan en el texto la personalidad y la condición social del que escribe, y que para ver eso hay que leer las etnografías como narraciones, como algo ficticio, escrito por alguien.

el Gordo (que se había sentado mientras hablaba el Polaco): -¿Quienes, che?

Buby: -Los posmodernos, Gordo. Seguí pibe.

el Polaco: -Para mí confunden las prioridades. Porque, está bien, la personalidad y eso pesan, pero no sólo cuando el tipo escribe. Digo, porque en general el tipo que escribe es el mismo que antes hizo la investigación, la cosa esa de campo ¿Cómo es que le dicen ustedes, Etnógrafo?

El Etnógrafo: -Trabajo de campo.

el Polaco: -Eso: trabajo de campo. Bueno, cuando el tipo hace el trabajo de campo, ya tiene una forma de ser y es, no sé, un antropólogo yanqui que estudia a unos indios o uno francés o inglés que estudia a unos tipos en África...

el Gordo: -O uno argentino que nos estudia a nosotros...

(Risas generalizadas. El Etnógrafo, incómodo, balbucea algo incomprensible.)

el Polaco: -¿Me explico, muchachos? Si el tipo ya es el mismo tipo cuando hace el coso de campo –*sic*- entonces la cuestión no es si esto está más o menos reflejado en lo que después escribe, sino cómo eso pesó en el análisis que el tipo hizo, en su forma de analizar lo que sea que haya analizado.

Buby: -Entonces, si te entiendo bien, vos decís que lo que importa no es analizar una etnografía como texto donde la subjetividad del investigador está más o menos reflejada, sino analizarla como una exposición de cierto análisis donde esa subjetividad ha incidido de múltiples formas desde el mismo trabajo de campo.

el Polaco: -Ajá. Y te diría más, desde antes del coso de campo, desde la selección del tema y el lugar de investigación. Porque no cualquiera se va al medio de África a estudiar a unos tipos que mezclan la leche con meo de vaca para que no se cuaje, pudiendo irse a un bar a charlar de fútbol.

(Nuevas risas e incomodidad de El Etnógrafo.)

el Polaco: -¡Claro! ¿Se dan cuenta? Son personalidades distintas. Pero además, esta ¿subjetividad dijiste, Buby...? –*Buby asiente en silencio*- ...esta subjetividad no es nada más que un factor entre otros. Es decir: hay que analizar una relación entre varios factores. Mirá, sería algo así:

(Entusiasmado, escribe en una servilleta de papel.)

método & teoría / subjetividad del investigador / relación con los informantes = análisis

el Polaco: -Esto es lo primero, y de ahí pasás a esta otra relación:

análisis / etnografía como representación escrita del análisis

el Polaco: -¿Ven? Pero los tipos estos se saltean elementos y hacen como si hubiera una relación directa entre la subjetividad del investigador y la etnografía vista como texto. Pero para mí no es tan sencillo, porque el tipo que hace el estudio tiene un método y teorías, y además se pasa no sé cuánto tiempo con la gente que estudia. No es como un escritor que está sólo con su cabeza y la máquina de escribir.

el Gordo: -Computadora, antiguo, ahora usan computadoras.

Buby (ignorando la intervención del Gordo): -Vale decir que, según vos, si no se tiene en cuenta eso se reduce la antropología a un mirarse el ombligo, a un devaneo solipsista en torno del etnógrafo y la expresión de su subjetividad en el texto.

el Polaco (dubitativo): -Y... sí, algo así.

el Negro: -Justamente, el otro día leía un artículo de una antropóloga de acá, Rosana Guber, que decía que la experiencia de los antropólogos en el campo entra en el debate de los posmos sobre la representación del trabajo de campo como un ardid persuasivo acerca de la autenticidad de la descripción etnográfica, y acerca de la autoridad del investigador sobre dicha descripción. Y dice que la discusión sobre cómo el trabajo de campo incide, modela y condiciona la obra etnográfica queda afuera, subordinada a la presencia narrativa del autor. Y lo de mirarse el ombligo que decías vos, Buby, también lo dice esta mina. Dice que en las etnografías de los posmos el investigador sigue siendo el narrador, sólo que ahora es, además, el objeto principal de su propia discusión.

el Polaco: -¿Y de los métodos y la teoría dice algo, che?

el Negro: -Dice, sí. Dice que el rechazo del empirismo se convierte en crítica textual, y el rechazo de las pretensiones de la ciencia empírica se transforma en una simplificación de la etnografía como género literario. Y que así subordinan a esta cuestión el hecho de que la etnografía es una disciplina, un enfoque y una metodología. Vale decir, los posmos dejan de lado el proceso específico (empírico y académico) de producción de la etnografía.

el Polaco: -Tiene razón esa mina. Te digo más, viejo: para mí lo que pasa es que los problemas teóricos y metodológicos quedan tapados por las preocupaciones subjetivistas y políticas de los tipos. Y ahí es donde la embarran, viejo. Porque puede sonar muy piola resaltar la cosa subjetiva, pero no así, como cuestión de expresión personal. Y la cuestión política es fundamental pero, vamos... No quiero ofenderte, hermano -*dirigiéndose a El Etnógrafo*-, pero no me parece que, salvo casos raros como esos de juicios donde llaman a antropólogos para ver si no sé qué indios tienen derecho a unas tierras o algo así..., salvo casos de estos, no creo que los efectos políticos de escribir un libro de esos, medio pesados que no los puede leer cualquiera, sean tan importantes. Ni que la dominación que sufren los tipos tenga gran cosa que ver con que un antropólogo los vaya a estudiar o deje de hacerlo, como parece que creyera Rosaldo.

el Gordo: -La verdad, yo no soy antropólogo pero me parece que no podés hacer toda una ciencia para mirarte el ombligo porque, además, mirarse el ombligo no va ser justamente de mucho impacto. Político, quiero decir. Me parece que los textos en los que la cuestión personal y experiencial toman un papel central no pueden ser más que un subgénero secundario. Seguro que deben tener un interés

metodológico, que deben ser valiosos para intentar armar un conocimiento sistemático sobre el peso de esos factores en una investigación, que sirva para enseñarle a los pibes que van a ser investigadores y para promover una actitud atenta a esos problemas por parte de los investigadores y de los lectores de etnografías. Pero esas etnografías, si es que se las puede llamar así, ...creo que no, digo, esos textos centrados en la subjetividad del tipo que los escribe no pueden convertirse en el tipo de producto público central de una ciencia. ¿O por ahí estoy meando fuera del tarro y resulta que ahora todos los antropólogos escriben esas cosas?

El Etnógrafo: -No, Gordo. Al principio, más o menos a comienzos de los '80 las críticas de los posmodernos pegaron fuerte y salieron un montón de etnografías experimentales, del tipo que vos decís. Pero después aflojó, y para nada son el tipo de texto más común hoy en antropología. Inclusive un posmoderno importante, George Marcus, que estuvo acá hace un tiempo, lo admitió.

el Polaco: Es que se dieron cuenta, viejo. Se avivaron que el problema realmente importante sigue siendo analizar a las etnografías como lo que son, viejo, como etnografías. A fin de cuentas, ustedes, los antropólogos, no son tan boludos.

El Etnógrafo: -Gracias, Polaco, muchas gracias.

el Polaco: -De nada. Y te digo más, Buby, hay otro problema. Esto de analizar las etnografías como textos lleva a una lectura paranoica, a atribuir a los autores intenciones indemostrables y muchas veces inexistentes. Fijate que los tipos suponen a priori que los autores tienen la intención de crear en la etnografía una forma de autoridad determinada. Lo presuponen, digo, porque para ellos la forma de autoridad es una característica identificatoria del género: un texto se reconoce como etnografía porque presenta una forma de autoridad etnográfica, como etnografía realista porque presenta las convenciones autorizadoras de tipo realista, etcétera. Esto es clarísimo en Clifford, y en Marcus y el otro coso...

El Etnógrafo: -Cushman.

el Polaco: -Ése. O sea, parten de ahí, y entonces el sentido de todo lo que leen queda definido de antemano. Pasan a leer todo el texto a través de ese único punto de referencia. Entonces, si Malinowski cuenta en detalle la construcción y botadura de una canoa no es porque, como él dice, le parezca importante mostrar las creencias en operación y resaltar la diferencia entre el ideal de las costumbres y lo que la gente hace de verdad. No, para estos tipos lo hace porque así puede tirarle al lector a la cara su presencia en el lugar de los hechos que cuenta.

Buby: -¿Es decir que todo el contenido del texto y todos sus recursos textuales se consideran maniobras dirigidas a fundar la autoridad, meras estrategias literarias?

el Polaco: -¡Justamente, justamente! Te doy otro ejemplo:

Evans-Pritchard se escribió un artículo para una revista militar donde contaba sus operaciones bélicas en África durante la Segunda Guerra Mundial en el mismo estilo en que escribió *Los nuer*. Entonces, viene Geertz y dice que esto es una muestra de que su variante de la autoridad tipo "yo estuve allí" (eso de "Ud. que comparte mi bagaje cultural entiende bien de qué estoy hablando", que aparece todo el tiempo en los textos del tipo) es necesariamente una estrategia consciente. Porque, dice, el amigo Pritchard trataba con un tipo de materiales que suponían un reto a la forma de expresión que usaba, y no podía menos que saberlo.

el Negro: -¿Y qué? Para mí tiene razón.

el Polaco: -No, mirá. Geertz reconoce ese estilo como típico de la literatura inglesa, pero no acepta que el tipo pudiera simplemente usarlo naturalmente, como un supuesto básico de su forma de expresarse por escrito. Fijate, Negro, que Geertz no aporta ninguna prueba de que las cosas sean como él dice. Aparte, me parece difícil aceptar que las dificultades para emplear ese estilo sean las mismas cuando cuenta que anduvo armando un bolonqui con una banda de escoceses y negros en contra de los tanos y cuando escribe sobre brujería. Y Geertz dice que son iguales. Pero, para mí, lo de la guerra no es muy diferente de cualquier relato de viajes o novela de aventuras, y lo otro es escribir un análisis científico: no puede ser que los problemas para escribir las dos cosas sean los mismos. O sea que la unidad de estilo tiene que tener otra razón.

el Gordo: -Estaba pensando mientras te escuchaba que además los dos textos están dirigidos a públicos totalmente distintos entre sí: los lectores de una revista militar, que me imagino que deben ser en su mayor parte milicos, y los lectores de etnografías que, seguro, son mayormente antropólogos.

Buby: -Ése es un buen punto, pibe. Así, resulta mucho más lógico suponer que, simplemente, la apelación al "por supuesto" es un rasgo mucho más inocente de la escritura del autor, una marca de estilo no tanto personal como ampliamente compartida por grandes segmentos de la población británica educada en las universidades. Interpreto, Polaco, que lo que decís es que la "paranoia" de la autoridad lleva a Geertz a un sobreanálisis literario de los textos de Evans-Pritchard que ignora por completo el contexto de su producción: esto es, tanto los elementos comunes al contexto de todos los textos del autor, del tipo del muy

británico "por supuesto", como los que los diferencian, del tipo de para quién está escrito y de qué trata cada texto.

el Polaco: -Exacto. Y en general los posmos hacen lo mismo con Malinowski. Esto se nota cuando leés el diario de campo del tipo. Ahí te encontrás, por ejemplo, que Conrad era su lectura favorita en aquel tiempo. Imagínense lo que hubiera escrito si hubiese estado leyendo la *Ilíada*. ¡Madre mía, qué bodriazo! Se ve muy clarito que cuando escribía sólo para sí mismo, Malinowski también imitaba y parafraseaba a Conrad, como en esa frase tan famosa del exterminio de bestias, que sale del *Corazón de las tinieblas*. Ahí, para mí, además de descargar el hartazgo que debía sentir de los tipos esos, el tipo se burlaba de él mismo. Como diciendo: "acá estoy yo, el antropólogo que entiende y tolera a los salvajes queriendo matarlos a todos antes que bancármelos un minuto más". Era una ironía, viejo, pero los posmos no lo entienden.

el Negro: -La justicia existe, Polaco. Fijate que a Geertz le tocó experimentar en su propia piel esto que vos decís, cuando Crapanzano mandó esa gilada de que lo de "juego profundo" era por *Garganta Profunda*. Ahí le buscó la quinta estrategia literaria al gato, porque lo de "juego profundo" es un concepto que Geertz tomó de Bentham.

Buby: -De todos modos, muchachos, no se puede negar que cualquier forma de representación supone una reclamación de autoridad.

el Polaco: -Seguro, pero la autoridad no resulta tanto de artificios intencionales, de estrategias, como de la adhesión a ciertas convenciones, del respeto de ciertas formas y temáticas que están rutinizadas para cada tipo de representación.

Genta: -No sé si te sigo, Polaco.

el Polaco: -A ver... dejame pensar algún ejemplo...

el Gordo: -Yo tengo uno, Polaco. Pensá en los periodistas deportivos, Genta... en los de fútbol, para hacerla más fácil. Lo que los tipos hacen es vendernos una representación del fútbol: lo describen, lo analizan, lo critican... lo explican, bah. Y tienen, se supone, cierta autoridad para hacerlo. Por ahí son más, pero me parece que esa autoridad se funda en dos cosas. Primero, se sobreentiende que son imparciales. Se supone que el fútbol no les interesa como hinchas, que guardan cierta distancia que el hincha no puede guardar. Y segundo, los tipos son profesionales que, en teoría, tienen conocimientos que a nosotros se nos escapan.

el Negro: -Son expertos.

el Gordo: -¡Ahí está!: expertos, son. Tienen un entrenamiento, y en los últimos años tienen estudios de periodismo. Cada vez que escriben o hablan, todo lo que dicen queda autorizado por esto, sin necesidad de que ellos lo mencionen. Además, fíjense que hay rasgos de estilo que destacan estas características que los autorizan. Por ejemplo, hay toda una tradición de describir de una manera supuestamente poética el espectáculo de las tribunas, destacando la pasión, el estado emocional de la gente. Hablan de "la hinchada" como una especie de masa, o del "hincha" como si fuera el de la película aquella... ¿se acuerdan? Y atrás de todo esto aparece el análisis frío y detallado del periodista, que justamente parece más frío y más detallado porque está al lado de toda esa exuberancia de los hinchas.

el Polaco: -Y ahora están las películas esas de los hinchas cantando, puteando, llorando... Siempre que pasan una, atrás aparece Araujo diciéndole a Macaya: "Enrique, por qué no nos explicás un poco los planteos tácticos de los dos equipos antes de que veamos el partido".

Buby: -Vale decir que el contraste es lo que autoriza a la versión del periodista porque pone de manifiesto, por comparación, su imparcialidad y profesionalismo.

el Gordo: -Ahí está. Pero, lo importante es que lo hace sin mencionarlo o, mejor dicho, sin necesidad de mencionarlo. Es cierto que a veces lo hacen, cuando dicen: "pero el periodista no puede dejarse arrastrar por la pasión" o algo así. Pero fíjense que generalmente esto pasa en dos circunstancias: cuando hay algún despelote en la cancha y cuando un equipo gana jugando muy mal. Los tipos describen las peleas, la furia "irracional" de los barrabravas, y después dicen que el análisis frío no puede admitir esa violencia. O cuentan que la hinchada se fue enloquecida por el partido ganado, convencida de que van a salir campeones, y después dicen que hay que pensar que el equipo no siempre va a ganar jugando tan mal. No sé si me entienden... lo que quiero decir es que esto también es convencional, porque se repite siempre en las mismas circunstancias. Yo lo vengo escuchando desde que era pibe, y ya tengo más de cuarenta.

el Polaco: -Y después está toda esa forma de hacer difícil lo fácil, ¿no? Como calificar a los jugadores con números o usar diagramas complicados para analizar las tácticas... ¡Si hasta para contarte que un tipo se gambeteó a cuatro te hacen un dibujo!

el Gordo: -Eso lo inventó *El Gráfico*, creo. Y también están las estadísticas. Pero no es que los tipos hagan esto para demostrarnos que saben más que nadie. La verdad es que ellos se lo creen. ¿Saben dónde se ve clarito esto? En el énfasis que ponen en la táctica por sobre la técnica.

(Disfrutando de la atención general, el Gordo hace una pausa dramática sin mostrar intención alguna de seguir. Resignado, el Etnógrafo rompe el silencio.)

El Etnógrafo: A ver, Gordo, ¿cómo es eso?

el Gordo (visiblemente satisfecho): -Bueno,... el asunto es que los tipos enfatizan todo el tiempo las tácticas, la planificación que hace el director técnico. Es cierto que hablan mucho de las condiciones de los jugadores, de la técnica, pero en definitiva los análisis pasan casi siempre por los planteos: que si Bilardo puso tres o cuatro defensores, que si el Bambino juega al "contragolpe ofensivo" o si sus equipos se meten atrás... Y, así, el fútbol aparece como algo planificado al mango, como si los partidos se ganaran o perdieran sobre todo por el famoso "trabajo de la semana". Y entonces, si lo importante en el fútbol es el pizarrón, resulta que es algo que necesita ser explicado, algo que se puede analizar siempre que se tenga cierta preparación. Y los que están preparados son los periodistas... Además, se hace necesario conocer el "trabajo de la semana", y los que pueden acercarse a saber qué pasa en los entrenamientos también son ellos.

el Polaco: -Ahora... tampoco debe ser tan sencillo, ¿no? Me parece, digo, que la autoridad de los tipos también viene de la forma en que se diferencian de los jugadores y los técnicos.

el Gordo: -Seguro. Fijate que los periodistas se la pasan hablando de que las declaraciones de los "protagonistas" son hechas "en caliente". Esa figura de los "protagonistas" viene a ser como la del "hincha", porque a los dos les falta la objetividad del periodista. Y para demostrarlo están las filmaciones de los jugadores cuando se arengan unos a otros antes de salir a la cancha, y ese seguimiento obsesivo de los técnicos durante los partidos, filmándolos sin parar y poniendo un periodista junto al banco para que cuente cuántos fasos se fuman o qué le gritan al árbitro. Pero esto, en el trabajo de los tipos, es una rutina, una convención, no una estrategia.

el Negro: -Sí, pero, por otro lado, me parece que debe haber también recursos que los tipos usan a propósito para mostrar que tienen una autoridad especial...

el Gordo: -Seguro, Negro, no digo que no. Lo que yo digo es que la autoridad depende sobre todo de la repetición de temas y de formas, que es más bien rutinaria. Pero eso no quita que haya cosas que los tipos hacen con toda la intención de demostrar que hay que hacerles caso. Por ejemplo, fijate que no sólo se niegan a decir de qué equipo son, sino que, generalmente, juran que no son hinchas de ninguno. Y todos sabemos que son mentiras. Siempre se corren rumores, ¿se fijaron que Víctor Hugo es gallina, que Araujo es cuervo...?

el Polaco: -Fabbri es de Platense, creo.

Genta: -Ajá. Paenza es de Ferro. Es socio, es.

el Gordo: -Claro, todos son, pero casi nunca lo dicen. Y algunos lo hacen tan bien que todo el mundo piensa que son de la contra. Como Macaya, que los bosteros dicen que es de River, y a nosotros nos parece bostero. De todos modos, en general, los tipos sólo tratan de afirmar su autoridad a propósito cuando se sienten amenazados. Como cuando algún jugador o técnico los descalifica.

el Negro: -Otro caso son las reacciones corporativas que se mandan cada vez que un ex jugador se mete a periodista.

el Polaco: -¡Cierto!... ¿Te acordás cuando empezó el Quique Wolff?

el Negro: -...O cuando Marangoni se metió a comentarista. Esa fue genial, porque no le decían que no tenía que meterse, sino que tenía que hacerlo de una forma especial, como ex jugador. Decían que en vez de analizar las tácticas de los equipos tenía que resaltar la cosa emotiva, los sentimientos del jugador, o contar lo que pasa en los vestuarios. Todo menos lo que hace un periodista.

el Gordo: ¡¿Ven? ¡Lo que les decía! Pero lo mejor que hay es ese programa nuevo donde los jugadores hacen de panelistas. Porque ahí aparecen tranquilitos, un día después del partido, trajeados, sentados a una mesa... con aire reflexivo, diría yo. Todo lo contrario a esa calentura de después del partido que siempre destacan los periodistas. Y, entonces, los tipos pueden disputarle la autoridad a los periodistas. Porque aparecen como distanciados. No digo objetivos, porque se pasan haciendo reivindicaciones en nombre de los jugadores y destacando que ellos son jugadores. Pero lo cierto es que aparecen fríos, analíticos. Y, por otro lado, nadie puede negar que son profesionales, que saben del tema, y que hasta pueden manejar información que los periodistas no tienen. Entonces, los tipos se plantan en eso y atacan. Para colmo, hay varios tipos muy vivos ahí, como Ruggieri, el Mono, el Uruguayo y Burru, tipos inteligentes que saben bien como apurar a los periodistas.

el Polaco: -Se ponen locos, los periodistas.

el Gordo: -¡Claro! ¿Cómo no se van a volver locos...? Porque los tipos estos se dan cuenta de cómo viene la mano y, entonces, se dedican a criticar justamente los supuestos de su autoridad. Me acuerdo un día que empezaron a discutirle a unos periodistas sus condiciones para calificar a los jugadores. El Cabezón, creo, les decía que con un cuatro crucifican a un tipo y con un cinco lo salvan. Pero, en realidad, decía, no se sabe qué diferencias hay entre cuatro y cinco. Estaba Juvenal, el viejo, el del *Gráfico*, que si no lo inventó él a esto de poner notas, por lo menos seguro que ya trabajaba en la revista cuando empezaron a hacerlo. Y el viejo les explicaba que *El Gráfico* tiene un sistema para calificar que le enseñan a los cronistas para que todos usen los mismos criterios. De esa forma, decía, se informa mejor a los lectores, con más claridad.

el Negro: -Me acuerdo, sí... parecía un científico, el viejo.

el Gordo: -Pero lo mejor de todo fue cuando el Mono le empezó a preguntar cómo hacía él para calificar a un arquero, cómo sabía cuándo uno hace bien las cosas y cuándo se equivoca. Y ahí el Mono empezó a sacar todo un conocimiento específico de arquero. Lo grandioso es que lo que dijo no era nada que no sepa cualquier gil, pero lo dijo en difícil, como hacen los periodistas. Lo hizo sonar como un saber medio esotérico. Entonces, lo encara a Juvenal y le dice: "¿Usted sabe que el arco tiene una bisectriz...?"

(Estalla una carcajada general)

el Gordo (entre risas): -... ¡Brillante, el tipo!... porque lo puso a Juvenal en posición de público, lo sacó del lugar de periodista... Y aunque el viejo le contestó algo tipo "claro, claro", quedó totalmente desacreditado, como disminuido frente al experto que le estaba dando una lección de cómo salir a tapar en un mano a mano. Pero... *–prosigue ahogando las últimas risas–* ...no sé si me entienden. A lo que voy con esto es a que las estrategias para afirmar la autoridad aparecen cuando hay una disputa por ella. Cuando los jugadores los apuran, los tipos elaboran argumentos para defender su autoridad. Pero la mayor parte del tiempo esa autoridad surge de su propio trabajo sin que ellos se lo propongan. La reproducen, la recrean siguiendo procedimientos rutinarios y tocando siempre los mismos temas.

Buby: -En realidad tenés razón, pibe: es bastante parecido a lo que sucede con la autoridad etnográfica. Es más, el ejemplo del programa ese me hace pensar en la crisis de la autoridad etnográfica, que es más bien una crisis de conciencia que se da a partir de la descolonización y de los cambios políticos que ocurren en Estados Unidos a partir de la década del setenta. Cuando surgen grupos como, por ejemplo, las feministas, que empiezan a negarle a los antropólogos la autoridad para escribir acerca de ellos, muchos empiezan a dudar de la autoridad del trabajo etnográfico. Entonces, se vuelcan a analizar esa cuestión también en las etnografías clásicas. Pero lo hacen de una manera anacrónica, o paranoica como decía antes el Polaco, encontrando en los antropólogos anteriores un interés por el tema que, en rigor, no siempre tenían. Lo que ven es el reflejo de su propia preocupación.

el Gordo: -Su persecuta... La verdad, el interés de Malinowski o de Evans-Pritchard por la escritura, aunque es innegable, no se puede comparar con el de Geertz. Y a mí me parece que ellos los equiparan. Se miran el ombligo desde el vamos, porque ven a toda la antropología anterior como cortada sobre el mismo molde que Geertz, que es un tipo que siempre ha estado muy volcado a toda la cosa literaria.

el Polaco: -¡Justamente! Los ven a los otros como si fueran ellos mismos. Porque los que están más preocupados por desarrollar estrategias literarias que por hacer ciencia son ellos, no Malinowski o Evans-Pritchard.

(Mientras se desarrollaba la conversación sobre los periodistas se habían agregado al grupo Veloci y, sobre el final, Tito.)

Tito (dirigiéndose al mozo): -¡Gaita! Traeme una ginebra, por favor... *–y al grupo– ¿Qué estuvieron tomando, muchachos, que les dio por hablar de esta cosa?*

Veloci: -Realmente, no sé cómo les puede interesar toda esta pelotudez.

el Negro: Pero... ¿cómo? ¿No eras vos el que siempre andaba hablando de análisis literario y todo eso? Te tendría que interesar esto a vos.

Veloci :-No sé... antes, por ahí, ahora no sé. Porque, vos sabés, Negro, que es como algo demasiado estructurado para mí, que se necesita una disciplina de trabajo. Porque no es tan fácil analizar textos. Y es como muy rígido, muy autoritario, eso de tener que prestarle tanta atención a lo que escribió quién sabe qué tipo. ¿Por qué me voy a someter a la autoridad de ese tipo? ¿Y quién dice que tengo que hacer análisis literario? ¿O, porque ustedes dicen que a mí me tiene que interesar, tengo que hacerles caso? ¡Lo que pasa es que ustedes son unos autoritarios que me quieren imponer cosas! ¡¿Por qué no me dejan vivir en paz, eh?!

(Veloci se retira intempestivamente hacia la mesa de al lado. Llega el Gaita con la ginebra de Tito.)

Tito: -¿Qué les serviste a estos, Gaita? ¿Alcohol de quemar?

el Gaita: -No, café nada más, pero si siguen hablando de esas cosas el que va a tomar alcohol de quemar voy a ser yo.

(Se retira. Tito se pasa a la mesa de Veloci e inicia una conversación sobre la obra de John Dos Passos y sus influencias sobre el cine neorrealista italiano.)

el Negro: -Volviendo al tema, toda esta cuestión de la autoridad etnográfica es bastante compleja. Los posmodernos, me parece, reducen el "yo estuve allí" de las etnografías a una estrategia de autoridad. Y está mal, porque es como ignorar la relación de relativa contigüidad entre los métodos de investigación y la presentación escrita de los resultados. Quiero decir que si el método consiste en estar allí, ¿por qué no iban a mostrarlo y reivindicarlo en las etnografías? Rosana Guber decía en ese artículo que les contaba antes, que el etnógrafo nunca desaparece totalmente del texto etnográfico. Se refiere a eso que dijiste antes, Polaco, de que el mismo tipo va al campo, hace el análisis y

escribe el libro. Entonces, dice, el "yo estuve allí" garantiza la palabra del autor, pero no es sólo un truco persuasivo sino que se basa en una experiencia real. Y tira una frase muy buena, algo así como que la etnografía tiene de realista lo que tiene de ciencia empírica, dedicada a conocer el mundo social y cultural.

el Gordo: -En fin, los antropólogos realmente estuvieron allí.

el Negro: -Estuvieron, estuvieron. Aparte, los posmodernos no ven las razones fundamentales del surgimiento de la figura del etnógrafo y su reclamo de autoridad. Para empezar, desatienden a la dinámica "interna" de la antropología como ciencia. Hay razones de desarrollo histórico de la metodología y la teoría que explican el desarrollo de la etnografía como forma de producción básica. Una es que la segunda tanda de antropólogos ingleses, los que fueron maestros de Malinowski, venían de las ciencias naturales, a diferencia de la extracción humanística de los primeros evolucionistas. Esos tipos, como Seligman, Rivers, Haddon... se trajeron de las ciencias naturales el método, la idea de que el científico tenía que usar información generada por científicos, algo que los tipos como Tylor, Frazer y Spencer jamás hubieran pensado. La otra es que había una necesidad de acceder a datos apropiados para la teoría funcionalista incipiente, es decir, datos de un tipo bastante distinto al que se encontraba en las fuentes que usaban los evolucionistas. Y, aparte, hay un contexto histórico, un momento determinado del desarrollo de la antropología como disciplina académica. Fíjense que no es lo mismo cuando los antropólogos eran cinco gatos locos que luego, cuando fue una disciplina más o menos establecida. La figura del etnógrafo solitario y "sobrehumano" que critican los posmodernos surgió en un momento donde la antropología no era una disciplina establecida, cuando era impensable obtener financiación para otra forma de recolección de información que fuera intensiva y extensa a la vez. ¿De dónde iban a sacar guita para mandar un grupo grande de gente a hacer un trabajo que durara más de lo que había durado la expedición al estrecho ese de los castillos...?

El Etnógrafo: -De Torres, Estrecho de Torres.

el Negro: -¿Y yo que dije? El etnógrafo, ese todopoderoso que dicen los posmodernos era lo máximo a lo que se podía aspirar, y me imagino que todavía debe ser así, porque no veo que El Etnógrafo nade en guita precisamente, ¿no?

El Etnógrafo: -Tenés razón, Negro... pagame un café, ¿querés?

el Gordo: -De hecho –y corregime, El Etnógrafo, si me equivoco– la etnografía posmoderna a lo más que aspira es a dispersar la autoridad entre los actores nativos y un etnógrafo, quien ahora pasa de ser el superhombre capaz de representar a la cultura del otro a ser el superhombre capaz de ofrecer al otro la posibilidad de construir con él una representación compartida de su cultura. El etnógrafo sigue siendo un personaje solitario y dotado, supuestamente, de poderes sorprendentes. Fíjense: él se traslada hasta el mundo del otro, lo contacta, se somete dócilmente a su poder y le ofrece –de generoso nomás– la posibilidad de desarrollar en común una representación de su cultura. Y por si esto fuera poco, en la mayoría de los casos, esa representación sólo se publica porque el etnógrafo goza del respaldo de una posición académica.

el Polaco: -Lo que, dicho sea de paso, dice mucho acerca de la veradicidad (*sic*) de la autoridad dispersa. Porque se supone que compartiendo la autoría se dispersa la autoridad sobre el texto, pero en definitiva el antropólogo es el que controla todo el proceso y el que lo hace posible.

el Negro: -Por otra parte, yo me pregunto: ¿para quién o quiénes escribían los autores clásicos o "realistas", como les dicen los posmodernos? ¿Ante quiénes querían autorizar sus textos? Los posmodernos sobrevaloran la importancia de los públicos extradisciplinarios para quienes escribían los antropólogos. Con esto cometen un claro error, porque es evidente que las grandes etnografías clásicas no estaban en su mayoría dirigidas a nadie más que a los antropólogos y otros científicos. Es obvio que *Argonautas...* no sólo apuntaba al medio científico, sino también a los funcionarios coloniales (de manera bastante beligerante) y al público en general (con su bella elaboración literaria). Pero también está claro que *Los Nuer* no estaba dirigido a ellos, con esa aridez conceptual y ese nivel de abstracción tan alto, tan lejano de los problemas cotidianos de la administración colonial. Evans-Pritchard tenía que saber como pocos que los funcionarios coloniales no apreciaban las abstracciones. Fíjense además que pasaron casi nueve años entre sus primeras visitas a los nuer y la publicación del libro. Me parece evidente que mucho tiempo antes Evans-Pritchard debió haber escrito un informe para el gobierno colonial de Sudán, que había financiado su trabajo de campo. En suma, *Los Nuer* no estaba dirigido primariamente a los funcionarios coloniales, por su complejidad y por la falta de oportunidad de su edición.

Buby: -Vale decir que la presunta multiplicidad de audiencias intentadas por las etnografías sería, en general, una falacia: los etnógrafos trabajaban para las autoridades coloniales, pero las etnografías no fueron ni podían ser el principal producto que pasaba de mano como objeto de esa relación.

el Gordo: -Parece como que simplifican bastante la relación entre antropología y colonialismo, ¿no?

el Negro: -Bastante, sí. Pero, además, carecen de perspectiva histórica. Es como dije hace un rato: confunden momentos diferentes del desarrollo de la antropología social y de la etnografía. En la época de Malinowski, la antropología social era una disciplina incipiente, con poca estructura académica y poco reconocimiento. En esa época, tratar de conquistar a los académicos en general, al gran público y a las autoridades coloniales eran objetivos prioritarios. Por eso, Malinowski escribía para todos ellos. Pero después, en tiempos de Evans-Pritchard, la antropología social ocupaba una posición bastante más sólida: tenía un espacio en la academia, y la administración colonial la aceptaba y –aunque fuera pobremente– la financiaba, si bien su relación era generalmente "un tira y afloje" permanente.

Buby: -Eso lo muestra muy bien Adam Kuper en un libro que leí hace un tiempo.

el Negro: -¿Ah, sí?... Yo pensaba en algo que dice Elizabeth Tonkin en una réplica a Marilyn Strathern, donde advierte el abandono del uso malinowskiano de la novela y de sus presencias autorizantes por parte de los especialistas que entrenó Malinowski. Ella lo atribuye al intento de hacer de la antropología una disciplina científica sobre el molde de las ciencias naturales. Un resultado de esto habría sido que la antropología social británica dejó de ser accesible a los generalistas interesados porque el lenguaje técnico adoptado se hizo inasible para los no iniciados. Es evidente que, en el contexto de la época, el público en general ya no aparecía como un objetivo significativo, aunque dudo que esto pueda reducirse al intento (inspirado por Radcliffe-Brown) de adoptar el modelo de las ciencias naturales: la consolidación de la posición académica y política de la disciplina hacían que atraer la atención del público en general ya no fuera un objetivo prioritario.

Buby: En suma, no sólo la noción de autoridad etnográfica lleva a una forma de leer las etnografías que es bastante falaz, sino que, además, cuando analizan esa autoridad los posmodernos muestran una total ignorancia del contexto histórico disciplinario en que se escribió cada etnografía. Los posmodernos no comprenden realmente a quién querían persuadir los antropólogos porque analizan sus productos como textos en sí mismos, arrancándolos del contexto en que fueron producidos.

el Gordo: -Es todo como muy yanqui, ¿no? Digo, no sé si la antropología posmo podría haber aparecido en otro lado. Depende mucho de Geertz como antecedente, me parece. Por toda la cosa interpretativa, con eso de que el antropólogo textualiza la vida social. Además, en ningún otro lado pegó tanto como allá.

Buby: -Además, por ahí también tiene que ver que la antropología de ellos siempre fue una antropología cultural. Yo diría, como hipótesis, que una antropología social más que cultural no podría haber dado origen al tratamiento de la vida social como texto ni al de las etnografías como meros textos. En algún sentido, la propuesta de los posmodernos es tremendamente coherente con la historia de la antropología norteamericana. Primero, cultura como concepto totalizador. Después la concepción de lo superorgánico y toda la vertiente psicologista...

el Negro: -Ésa era bastante buena, me parece.

Buby (ignorando el comentario del Negro): -... y después los etnometodólogos y la antropología cognitiva, y Geertz con la textualización de la vida social. Y, al final, los posmodernos tratando a la cultura en términos de autoría, narrativas y poéticas. Todo me parece bastante interrelacionado, como si se movieran entre perspectivas de la cultura totalmente opuestas pero siempre bastante esencialistas.

Genta (saliendo de su hosco silencio): -A mí todo eso me importa bien poco. Lo que cuenta para mí es que la propuesta de los posmos es moralmente nefasta. Y da igual si tienen razón o no. Atiendan. Si se equivocan, y no todas las formas de conocimiento tienen igual valor, entonces, ¿qué tiene de especial la suya para que se le ceda espacio académico? Además, el relativismo extremo que proponen es irresponsable, peligroso, como se vio en el uso que hicieron los intelectuales neonazis de las ideas posmodernas. Por otro lado, si tienen razón, si todas las formas de conocimiento tienen igual valor, ¿por qué priorizar en la academia a la de ellos sobre otras equivalentes? ¿por qué no la sociobiología, el marxismo o cualquier otra de las innumerables perspectivas supuestamente equivalentes? Les digo más: ¿por qué una sociedad debería molestarse en pagarle a ellos o a cualquier otro grupo para producir un conocimiento que no está particularmente calificado? En los dos casos, hay algo profundamente amoral, o mejor inmoral, en su propuesta de un conocimiento que se sabe inútil, que no va más allá de ser el entretenimiento de una minoría ociosa, pero que pretende ser financiado por la sociedad, por la gilada. Son inútiles y lo saben, pero no les importa.

el Polaco: -A mí, la verdad, la postura posmoderna me parece tremendamente etnocéntrica. Las grandes narrativas –como ellos las llaman– no han dejado de existir más que para ciertas elites ociosas. Los innumerables conflictos étnicos y nacionalistas (que, dicho sea de paso, los posmos no antropólogos también creyeron muertos) se basan en todos los casos en metanarrativas; por más que no sean el

marxismo o el liberalismo, está por ejemplo el papel de las religiones que, si las vemos desde un punto de vista posmo, de hecho, son metanarrativas. Los posmos –dentro y fuera de la antropología, pero es más grave dentro de ella– sólo ven lo que ellos quieren ver; la pérdida de fe en ciertas metanarrativas por parte de ciertos círculos a los que pertenecen les hace pensar que todos los sujetos sociales han perdido la fe en sus propias metanarrativas. Han hecho una teoría de su propio desencanto y la han convertido en una sombra, o un fantasma que, se supone, recorre el mundo. Y eso es etnocentrismo del más triste.

(Se hace un silencio general que parece indicar que el tema se ha agotado)

el Gordo: -La verdad, muchachos, yo no sé si los posmos son o se hacen.

Genta: -¡Son!

Buby: -No sé, pibe, en una de esas se hacen.

Genta: -Y hablando de hacerse... ¿Cómo es, Negro, que le das tanto a los posmos, si al principio eras vos el que los defendía?.Te contradecís, hermano.

el Negro: -Para nada, Gentita. Lo que pasa es que no importa quién diga qué cosa, el único que habla acá es El Etnógrafo.

El Etnógrafo (estupefacto): -¡¿Yo? ¿cómo yo?! ¡Si yo casi no abrí la boca!

el Negro: -Sí, El Etnógrafo, vos. Es como dice Tyler: un diálogo, una vez puesto en papel, ya no es un diálogo sino un monólogo. La única voz es la del que lo pone por escrito.

el Gordo: -¡Minga de heteroglosia!

el Negro: -Entendés, Genta: todo lo que dijimos hoy es lo que él piensa, desde el momento en que quedó por escrito. La autoridad es suya, no nuestra.

el Gordo: -¡Minga de autoría plural! ¡Minga de autoridad dispersa!

el Negro: -Cierto. No hay autoridad dispersa porque el poder de producir una representación textual del diálogo permanece en manos del El Etnógrafo.

El Etnógrafo (angustiado, incómodo): -Pero no, Negro...muchachos... yo no haría un texto sin ustedes. Yo quiero lograr una verdadera heteroglosia, dispersar la autoridad etnográfica. Yo, si ustedes quieren, claro... a mí me gustaría desgrabar esto y que después lo revisemos entre todos. Y por ahí podemos publicarlo firmado por todos, compartiendo la autoría...

el Polaco: -Yo sé que vos tenés las mejores intenciones, hermano, pero es como decía antes el Gordo: vos venís acá a hacer tu estudio, nos ofrecés la oportunidad de representarnos por escrito y tratás de hacerlo publicar. El poder es todo tuyo, ¿entendés?

El Etnógrafo (muy incómodo): -Bueno... yo no sé...yo no quería...

el Negro: -Está todo bien, hermano. No es tu culpa, es una condición inherente a la relación etnográfica. Lo que pasa es que los posmos se creen que pueden superarlo. Pero, en sí, no tiene nada de malo.

el Polaco: -De los peronistas, viejo, la culpa es de los peronistas.

(Todos ignoran este comentario del Polaco, reconocido gorila.)

Genta: -Ahora que lo pienso, hasta puede ser divertido. Porque si en realidad la única voz es la de él –*señalando a El Etnógrafo*– eso quiere decir que no sólo podemos contradecirnos sino que podemos hablar como los sobrinitos del Pato Donald, Hugo, Paco y Luis...

el Gordo: -...que uno empezaba una frase...

el Polaco: -...y los otros la completaban.

(Todos ríen, menos El Etnógrafo.)

Buby: -Es cierto, pibe. Lo que ocurre es que no somos sino lo que Marilyn Strathern llama una "ficción persuasiva". Somos un recurso literario para convencer, una estrategia para construir la autoridad de El Etnógrafo. Por eso –no sé si te fijaste– es que yo hablo como un libro, lo mismo que el Negro. Estuvimos hablando con un vocabulario y una construcción de las oraciones para nada coloquiales.

El Etnógrafo: -No sé... no entiendo... ¿cómo pueden ustedes ser una ficción persuasiva mía si se pasaron criticando a los posmodernos y yo estoy de acuerdo con ellos?

Buby: -Pero... te creía más sutil, pibe: lo que pasa es que vos también sos parte de la ficción persuasiva. Porque para que el texto sea convincente tiene que haber alguien que lo escriba como diálogo y que defienda la idea de autoridad dispersa hasta el final. Y ese sos vos, pibe.

(Abatido, El Etnógrafo agacha la cabeza y permanece en silencio por el resto de la velada.)

el Negro: -Y hay más. Nos pasamos todo el tiempo haciendo comentarios intrascendentes para darle pie a los otros a decir lo que ellos querían decir, como en el texto ese de Tedlock de las preguntas sobre la antropología dialógica. O como en esas entrevistas arregladas donde el periodista le deja la pelota picando a un político para que largue el discurso preparado.

el Polaco: -Ahora que lo pienso, la verdad no sé cómo es que de golpe sabemos tanto de antropología si ninguno de nosotros es antropólogo.

el Gordo: -Artificio, viejo, puro artificio.

Genta: -Pero, entonces... si somos una ficción persuasiva, una estrategia textual, eso quiere decir que todo lo que estuvimos charlando, en realidad, no nos interesa a nosotros sino a El Etnógrafo, ¿verdad?

Buby: -Yo diría que sí, pibe. A él, y a alguien más que lo ha construido, lo mismo que a nosotros, para persuadir a los lectores.

Genta: -Entonces no tiene sentido que sigamos hablando de estas giladas. –*se vuelve hacia la mesa que está a sus espaldas*– ¡Tito! ¡Veloci! ¡Vengan, que vamos a hablar de fútbol! Che, ¿quiénes juegan esta noche en el codificado...?

...

Nota

A pesar de sus reparos para con las nociones de heteroglosia y de autoridad dispersa, mis amigos finalmente aceptaron revisar la transcripción de nuestra charla y escribir entre todos las acotaciones necesarias para hacerla más clara para los lectores. También me permitieron hacerla pública, aceptando firmarla en conjunto. Para terminar, recopilamos un listado de los textos que mis amigos tenían en mente cuando expusieron sus perspectivas sobre la posmodernidad en Antropología.

Bibliografía

CLIFFORD, J., "Introduction: partial truths", en CLIFFORD, J. y G.E. MARCUS (eds.), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Los Angeles, University of California Press, 1986, pp. 1 a 26.

——— "Sobre la autoridad etnográfica", en GEERTZ, C., J. CLIFFORD, et. al., *El surgimiento de la antropología posmoderna*, (Carlos Reynoso, comp.), México, Gedisa, 1991, pp. 141 a 170.

CRAPANZANO, V., "Hermes' dilemma: the masking of subversion in ethnographic description", en CLIFFORD, J. y G. E. MARCUS (eds.), *op. cit.*, 1986, pp. 51 a 76.

GEERTZ, C., "Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali", en *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987, pp. 339 a 372.

——— "Imágenes exóticas. Las diapositivas africanas de Evans-Pritchard", en *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1989, pp. 59 a 81.

GUBER, R., "La relación oculta. Realismo y reflexividad en dos etnografías", en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XIX (1993-1994), 1995, pp. 37 a 67.

EVANS-PRITCHRD, E. E., *Los Nuer*, Barcelona, 1977, Anagrama.

KUPER, A., *Antropología y antropólogos. La escuela británica, 1922-1972,* Barcelona, 1973, Anagrama.

MALINOWSKI, B., *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, 1975, Península.

——— *Diario de campo en Melanesia*, Barcelona, 1989, Júcar.

MARCUS, G. E. y CUSHMAN, D. E., "Las etnografías como textos", en GEERTZ, C., CLIFFORD, J., et. al., *op. cit.*, 1991,pp. 171 a 213.

REYNOSO, C., "Presentación", en GEERTZ, C., CLIFFORD, J., et.al.: *op. cit.*, 1991, pp. 11 a 60.

ROSALDO, R., "From the door of his tent: the fieldworker and the inquisitor", en CLIFFORD, J. y MARCUS, G. E. (eds.), *op. cit.*, 1986, pp. 77 a 97.

——— *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, México, 1991, Grijalbo.

STRATHERN, M., "Fuera de contexto. Las ficciones persuasivas de la antropología", en GEERTZ, C., CLIFFORD, J., et. al., *op. cit.*, 1991, pp. 214 a 253.

TEDLOCK, D., "Preguntas concernientes a la antropología dialógica", en GEERTZ, C., CLIFFORD, J., et. al., *op. cit.*, 1991, pp. 275 a 288.

TONKIN, E., "Comentario" (de STRATHERN, M., *op. cit.*), en GEERTZ, C., CLIFFORD, J., et. al., *op. cit.*, 1991, pp. 264 y 265.

TYLER, S., "Acerca de la 'descripción/desescritura' como un 'hablar por'", en GEERTZ, C., CLIFFORD, J, et. al., *op. cit.*, 1991, pp. 289 a 294.

El oficio del etnólogo o cómo tener "Anthropological Blues"[1]

Roberto Da Matta

This glory, the sweetest, the trues o rather the only true glory, awaits you encompasses you already; you will know all its brilliance on that day of triumph and joy on which, returning to your country, welcomed amid our delight, you will arrive in our walls, loaded with the most precious appeals, and bearers of happy tidings of our brothers scattered in the uttermost confines of the Universe.

Degérando[2]

Introducción

En Etnología, como en los "ritos de pasaje", existen tres fases (o planos) fundamentales cuando se trata de discurrir acerca de las etapas de una investigación vistas a través del prisma de su cotidianidad. La primera, es aquella caracterizada por el uso –y hasta abuso– de la cabeza, cuando aún no tenemos ningún contacto con los seres humanos que, viviendo en grupos, constituyen nuestros objetos de trabajo. Es la fase o plano que denomino teórico-intelectual, marcada por el divorcio entre el futuro investigador y la tribu, la clase social, el mito, el grupo, la categoría cognitiva, el ritual, el barrio, el sistema de relaciones sociales o de parentesco, el modo de producción, el sistema político y todos los otros dominios –en una lista infinita– que ciertamente forman parte de aquello que se busca ver, encarar, distinguir, percibir, estudiar, clasificar, interpretar, explicar, etc. Pero ese divorcio –y es bueno que esto sea dicho claramente– no se refiere sólo a la ignorancia del estudiante. Al contrario, habla precisamente de un exceso de conocimiento, pero de un conocer que es teórico, universal y mediatizado, no por lo concreto y sobre todo por lo específico, sino por lo abstracto y por lo no vivienciado. Por los libros, ensayos y artículos: por los otros.

En la fase *teórico-intelectual*, las aldeas son diagramas, los matrimonios se resuelven en diseños geométricos, perfectamente simétricos y equilibrados, el patronazgo y la ciencia política aparecen en reglas ordenadas, la propia expoliación responde a leyes, y los indios son de papel. Nunca o muy raramente se piensa en cosas específicas, que se refieran a "mi" experiencia, cuando el conocimiento es permeado por olores, colores, dolores y amores. Pérdidas, ansiedades y miedo, todos esos intrusos que los libros, sobre todo los célebres "manuales" de Ciencias Sociales, se empeñan en ignorar.

Una segunda fase, que viene después de la que acabo de presentar, puede ser denominada *período práctico*. Se refiere esencialmente a las vísperas de la investigación. De hecho, se trata de aquella semana que experimentaron todos aquellos cuya investigación implicó un cambio drástico, cuando nuestra preocupación pasa de las teorías más universales a los problemas más banalmente concretos. La pregunta, entonces, ya no es si el grupo X tiene o no linajes segmentarios al modo de los Nuer, Tallensi o Tiv, o si la tribu Y tiene "carreras Tora" y mitades ceremoniales como los Krahó o Apinayé, sino plantear la cantidad de arroz y remedios que deberé llevar para el campo. Observo que la oscilación del péndulo de la existencia para tales cuestiones –dónde voy a dormir, comer, vivir– no es nada agradable. Especialmente

1 En *Comunicaçoes do PPGAS*, N° 1, Río de Janeiro, Museu Nacional Universidad Federal do Río de Janeiro, 1974. Trabajo presentado en la Universidad de Brasilia, Departamento de Ciencias Sociales, en el Simposio sobre Trabajo de Campo. Expreso mis agradecimientos a los profesores Roberto Cardoso do Oliveira y Kennerh Taylor respectivamente por su invitación. Posteriormente, el texto fue publicado en el Museu Nacional N° 1, en septiembre de 1974, en edición mimeografiada. Deseo agradecer a Gilberto Velho, Luiz de Castro Faria y Anthony Seeger por las sugerencias y los estímulos al momento de la preparación de las dos versiones de este trabajo.

2 Joseph-Marie Degérando (1800), *The Observation of Savage People*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1969 (trad. del Francés por F.C.T.Moore).

cuando nuestro entrenamiento tiende a ser excesivamente verbal y teórico, o cuando somos socializados en una cultura que nos enseña sistemáticamente el conformismo, ese hijo de la autoridad y la generalidad, la ley y la regla. En el plano práctico, no obstante, ya no se trata de citar la experiencia de algún héroe civilizador de la disciplina, sino de plantear el problema fundamental en Antropología: el de la especificidad y relatividad de la propia experiencia.

La fase final, la tercera, es la que llamo *personal* o *existencial*. Aquí no tenemos más divisiones nítidas entre las etapas de nuestra formación científica o académica, sino –por una especie de prolongación de todo eso– una cierta visión de conjunto que, ciertamente, debe coronar todo nuestro esfuerzo y trabajo. De este modo, mientras que el plano teórico-intelectual es mediado por la competencia académica y el plano práctico por la perturbación de una realidad que se va tornando más inmediata, el plano existencial de la investigación en Etnología habla de las lecciones que debo extraer de mi propio caso. Es por esto que lo considero esencialmente globalizador e integrador: debe sintetizar la biografía con la teoría, y la práctica del mundo con la del oficio.

En esta etapa, o mejor, en esta dimensión de la investigación ya no me encuentro dialogando con los indios de papel, o con diagramas simétricos, sino con personas. Me encuentro en una aldea concreta: calurosa y distante de todo lo conocido. Me encuentro haciendo frente a mariposas nocturnas y enfermedades. Me veo frente a gente de carne y hueso. Gente buena y antipática, gente sabia y estúpida, gente fea y bonita.

Estoy así, sumergido en un mundo que se situaba, y después de la investigación vuelve a situarse, entre la realidad y el libro.

Vivenciando esa fase es como me doy cuenta (y no sin susto) de que estoy entre dos fuegos: mi cultura y otra, mi mundo y otro. De hecho, habiéndome preparado y colocado como traductor de un sistema distinto a mi propio lenguaje, es como tengo que iniciar mi tarea. Y entonces verifico, íntimamente satisfecho, que mi oficio –dedicado al estudio de los hombres– es análogo a la propia marcha de las sociedades humanas: siempre en la tenue línea divisoria que separa a los animales, en la determinación de la naturaleza, de los dioses, que –dicen los creyentes– forjan su propio destino.

En este trabajo intento desarrollar esta última dimensión de la investigación en Etnología. Fase que para mí, y para otros, fue tan importante.

I

Durante años, la Antropología Social estuvo preocupada por establecer con precisión cada vez mayor sus rutinas de investigación o, como también es llamado el ejercicio del oficio en su práctica inmediata, el trabajo de campo.

En los cursos de antropología, los profesores siempre mencionaban la necesidad absoluta de recolectar un buen material, esto es, datos etnográficos que permitiesen un diálogo más intenso y más prolifero con las teorías conocidas, pues de ahí nacerían ciertamente nuevas teorías –según la vieja y, por qué no decirlo, trillada dialéctica del Profesor Merton.

De este esfuerzo nacieron algunos libros –en América y fuera de ella– enseñando a realizar tales rutinas. Los dos más famosos son, el notorio *Notes and Queries en Anthropology*; realizado por los ingleses y, dicho sea de paso, británicamente producido, con celo misional, colonial y victoriano; y la no menos famosa *Guía para la Investigación de Datos Culturales*, libro inspirado por el Human Relations Area Files, bajo la égida de los estudios "cross-cultural" del Prof. George Peter Murdock.

Son dos obras impresionantes, así como lo son las monografías de los etnólogos, libros que actualizan de modo correcto e impecable esas rutinas de "cómo comencé haciendo un mapa de la aldea, recogiendo las genealogías de los nativos, asistiendo a los ritos funerarios, intentando delimitar el tamaño de cada parcela" y "terminé descubriendo un sistema de parentesco del tipo Crow-Omaha, etc." En realidad, los libros que enseñan a hacer una investigación en nuestra disciplina y se puede decir –sin miedo de incurrir en una exageración– que nacieron con su fundación, ya que fue el mismo Henry Morgan el primero en descubrir la utilidad de tales rutinas, cuando preparó una serie de cuestionarios de campo que fueron enviados a los distantes misioneros y agentes diplomáticos norteamericanos para escribir su superclásico *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871).[3]

Tal tradición es obviamente necesaria y mi propósito aquí no es intentar denigrarla. No soy Don Quijote y reconozco muy bien los frutos que nacieron de ella y podrán nacer aún. Y, aunque estuviera en contra, lo máximo que el buen sentido me permitiría agregar que esas rutinas son como un mal necesario.

No obstante, en este trabajo, deseo traer a la luz todo el "otro lado" de esta misma tradición oficial y explícitamente reconocida por los antropólogos: los aspectos que aparecen en las anécdotas y en las reuniones de antropología, en los cócteles y en los momentos menos formales.

3 Republicado en 1979, en *Anthropological Publications*, Holanda, Oosterhout N.B. Véase, en relación a lo mencionado arriba, pp. VIII y IX del "Prefacio" y el "Apéndice a la Parte III", pp. 515 y ss.

En las historias que elaboran de modo tragicómico un malentendido entre el investigador y su mejor informante, de lo duro que fue llegar hasta la aldea, de las diarreas, de las dificultades para conseguir comida y –lo que es más importante– de lo difícil que fue comer en aquella aldea del Brasil Central.

Estos son los llamados aspectos "románticos" de la disciplina, cuando el investigador se ve obligado a actuar como médico, cocinero, contador de historias, mediador entre indios y funcionarios del FUNAI (Fundaçao Nacional do Indio), viajero solitario y hasta payaso, echando mano de estos varios e insospechados papeles para poder realizar bien las rutinas que infaliblemente aprendió en la graduación. Es curioso y significativo que tales aspectos sean considerados como "anecdóticos" y, como ya dije, "románticos", cuando somos conscientes –y no es preciso ser filósofo para esto– que la antropología social es una disciplina de conmutación y de mediación. Con esto quiero decir simplemente que tal vez más que cualquier otra disciplina dedicada al estudio del hombre, es en la Antropología donde necesariamente se establece un puente entre dos universos (o subuniversos) de significación, y tal puente o mediación se realiza con un mínimo de aparato institucional o de instrumentos de mediación. Vale decir, de manera artesanal y paciente, dependiendo esencialmente de humores, temperamentos, fobias y todos los otros ingredientes de las personas y del contacto humano.

Si es posible y se me permite una interpretación, no hay duda que todo el anecdotario referente a las investigaciones de campo es un modo muy imaginativo de depositar en un lado oscuro del oficio, sus puntos tal vez más importantes y más significativos. Es una manera muy vergonzosa de no asumir el lado humano y fenomenológico de la disciplina, con un temor infantil de revelar cuánto va de subjetivo en las investigaciones de campo, temor que es tanto mayor cuanto más inclinado está el etnólogo a una idealización del rigor en las disciplinas sociales. En una palabra, es un modo de no asumir el oficio del etnólogo integralmente, es el miedo de sentir lo que la Dra. Jane Carter Lave denominó, con rara felicidad, en una carta desde el campo, el "*anthropological blues*".

II

Por *anthropological blues* queremos cubrir y descubrir, de un modo más sistemático, los aspectos interpretativos del oficio del etnólogo. Se trata de incorporar en el campo mismo de las rutinas oficiales, ya legitimadas como parte del entrenamiento del antropólogo, aquellos aspectos extraordinarios, siempre prontos a emerger en toda relación humana. De hecho, sólo hay Antropología Social cuando existe de algún modo lo exótico, y lo exótico depende invariablemente de la distancia social, y la distancia social tiene como componente la marginalidad (relativa o absoluta), y la marginalidad se alimenta de un sentimiento de segregación y la segregación implica estar solo y todo desemboca –para conmutar rápidamente esta larga cadena– en la liminaridad y en el extrañamiento.

De modo que vestir la capa de etnólogo es aprender a realizar una doble tarea que puede ser groseramente contenida en las siguientes fórmulas: (a) transformar lo exótico en familiar y/o (b) transformar lo familiar en exótico. En ambos casos es necesaria la presencia de los dos términos (que representan dos universos de significación) y, más básicamente, una vivencia de los dos dominios por un mismo sujeto dispuesto a interceptarlos y situarlos. En una cierta perspectiva, esas dos transformaciones parecen seguir de cerca los momentos críticos de la historia de la propia disciplina. Así es que la primera transformación –de lo exótico en familiar– corresponde al movimiento original de la Antropología, cuando los etnólogos conjugaron su esfuerzo en la búsqueda deliberada de los enigmas sociales situados en universos de significación incomprendidos por los medios sociales de su tiempo. Y fue así como se redujo y transformó el "kula king" –para citar apenas un caso clásico– de los melanesios en un sistema comprensible de intercambios alimentados por prácticas rituales, políticas, jurídicas, económicas y religiosas, descubrimiento que vino a permitir, entre otros, la creación de Marcel Mauss, de la noción básica de hecho social total, desarrollada inmediatamente después de las investigaciones de B. Malinowski.[4]

La segunda transformación parece corresponder al momento presente, cuando la disciplina se vuelve para nuestra propia sociedad, en un movimiento semejante a un autoexorcismo, pues ya no se trata de depositar en el salvaje africano o melanesio el mundo de prácticas primitivas que se desea objetivar e inventariar, sino de descubrirlas en nosotros, en nuestras instituciones, en nuestra práctica política y religiosa. El problema es entonces el de quitarse la capa de miembro de una clase y de un grupo social específico para poder –como etnólogo– extrañar alguna regla social familiar y así descubrir (o recolocar, como hacen los niños cuando preguntan los "por qué") lo exótico en lo

4 Me permito recordarle al lector que Malinowski publicó su *Argonauts of the Western Pacific* en 1922 y que la primera edición francesa del *Essai sur le don* es de 1925.

que está petrificado dentro de nosotros por la reificación y por los mecanismos de la legitimación.[5]

Estas dos transformaciones del oficio de etnólogo parecen guardar entre sí una estrecha relación de homología. Como el desarrollo de una sonata, donde un tema es por sentado claramente en su inicio, desarrollado rebuscadamente en su transcurso y finalmente retomado en su epílogo. En el caso de las transformaciones antropológicas, los movimientos siempre conducen a un encuentro. De este modo, la primera transformación lleva al encuentro de aquello que la cultura del investigador reviste inicialmente con su envoltorio de lo bizarro, de tal manera que el viaje del etnólogo es como el viaje del héroe clásico, partido en tres momentos distintos e interdependientes: la salida de su sociedad, el encuentro con el otro en los confines del mundo social y, finalmente, el "retorno triunfal" (como expone Degérando) a su propio grupo con los trofeos. De hecho, el etnólogo es, en la mayoría de los casos, el último agente de la rapiña de los bienes, la fuerza de trabajo y la tierra, sigue el investigador para completar el inventario canibalístico: él, no obstante, busca las reglas, los valores, las ideas –en una palabra, los imponderables de la vida social que fue colonizada.

En la segunda transformación, el viaje es como el del chaman: no se sale del lugar. Y, de hecho, los viajes chamánicos son viajes verticales (para adentro o para arriba) mucho más que horizontales como sucede con el viaje clásico de los héroes homéricos.[6] Y no es por otra razón que todos aquellos que realizan viajes para dentro y para arriba son chamanes, curanderos, profetas, santos y locos, o sea, los que de algún modo se dispusieron a llegar al fondo del pozo de su propia cultura. Como consecuencia, la segunda transformación conduce igualmente al encuentro con el otro y al extrañamiento.

Las dos transformaciones están, pues, íntimamente relacionadas y ambas sujetas a una serie de residuos, no siendo nunca realmente perfectas. De hecho, lo exótico nunca puede pasar de ser familiar y lo familiar nunca deja de ser exótico.

Pero, dejando las paradojas para los mejor preparados, estas transformaciones indican, en un caso, un punto de llegada (de hecho, cuando el etnólogo logra familiarizarse con una cultura distinta de la suya, adquiere competencia en esa cultura) y, en el otro, un punto de partida ya que el único modo de estudiar un ritual brasileño es tomar tal ritual como exótico.

Esto significa que la aprehensión en el primer caso se realiza primordialmente por una vía intelectual (la transformación de lo exótico en familiar se realiza fundamentalmente por medio de aprehensiones cognitivas), mientras que en el segundo caso, es necesariamente una desvinculación emocional ya que la familiaridad de la costumbre no se obtuvo por la vía del intelecto sino de la coerción socializadora y así, vino desde el estómago hacia la cabeza. En ambos casos, la mediación es realizada por un cuerpo de principios guías (las llamadas teorías antropológicas) y conducida por un laberinto de conflictos dramáticos que sirven como telón de fondo para las anécdotas antropológicas y para acentuar el toque romántico de nuestra disciplina. De este modo, si mi idea es acertada, es en el mismo proceso de transformación donde debemos buscar la definición cada vez más precisa de *anthropological blues.*

Entonces, sería posible iniciar la demarcación del área básica del anthropological blues como aquella del elemento residual que se insinúa en la práctica antropológica pero que no era esperado. Como un *blues* cuya melodía gana fuerza por la repetición de sus frases de modo que se torna cada vez más perceptible. De la misma manera que la tristeza y la nostalgia (también *blues*) se insinúan en el proceso de trabajo de campo causando sorpresa al etnólogo. Es cuando se pregunta, como lo hizo Claude Lévi-Strauss, "¿qué vinimos a hacer aquí? ¿con qué esperanza ? ¿con qué fin?" y, a partir de ese momento pudo oír claramente las intromisiones de un rutinario estudio de Chopín, obstinarse en él, y abrirse al terrible descubrimiento de que el viaje despertaba su propia subjetividad: dice Lévi-Strauss: "Por una singular paradoja, en lugar de abrirme a un nuevo universo, antes, mi vida aventurera me restituía lo antiguo, mientras que aquel que yo pretendía, se disolvía entre mis dedos. Cuantos más los hombres y los paisajes a cuya conquista partiera perdían, al poseerlos, la significación que yo esperaba en ellos, más esas imágenes decepcionantes pero presentes, eran sustituidas por otras, puestas en reserva por mi pasado y a las cuales yo no diera ningún valor aun cuando pertenecían a la realidad que me rodeaba" (*Tristes Tropiques*, París, Plon, 1955).

Se podría decir que el elemento que se insinúa en el trabajo de campo es el sentimiento y la emoción. Estos serían, parafraseando a Lévi-Strauss, los huéspedes no convidados de la situación etnográfica. Y, todo indica que tal intrusión de la subjetividad y de la carga afectiva que viene

5 Uso las nociones de reificación y de legitimación como Berger y Luckman en *A Construçao Social de Realidade*, Petrópolis, Vozes, 1973

6 Fue Peter Riviére, de Oxford, quien me sugirió esta idea del viaje chamánico.

con ella, dentro de la rutina intelectual de la investigación antropológica, es un dato sistemático de la situación.

Su manifestación asume varias formas, yendo de la anécdota infame contada por el fallecido Evans-Pritchard, cuando dijo que estudiando a los Nuer pueden adquirirse fácilmente, síntomas de "Nuerrosis",[7] hasta las reacciones como las de Lévi-Strauss, Chagnon y Maybury-Lewis,[8] cuando se refieren a la soledad, la falta de privacidad y la suciedad de los indios.

Tales relatos parecen sugerir, de entre los muchos temas que elaboran, la fantástica sorpresa del antropólogo ante un verdadero asalto de las emociones. Así es que Chagnon describe su perplejidad ante la suciedad de los Yanomano y, por eso mismo, el terrible sentimiento de penetración en un mundo caótico y sin sentido que lo acometió en sus primeros tiempos de trabajo de campo. Y Maybury-Lewis guarda para el último párrafo de su libro la sorpresa de saberse de algún modo involucrado y capaz de involucrar a su informante. Así, en el último instante de su relato sabemos que Apowen –al despedirse del antropólogo– tenía lágrimas en los ojos.

Es como si en la graduación nos hubiesen enseñado todo: espere un sistema matrimonial prescriptivo, un sistema político segmentado, un sistema dualista, etc. y jamás nos hubiesen prevenido de que la situación etnográfica no se realiza en el vacío, y, que tanto allá como aquí, se pueden oír los *anthropological blues.*

Pero junto a esos momentos cruciales (la llegada y el último día) hay –entre las innumerables situaciones destacables– otro instante que al menos para mí se configuró como crítico: el momento del descubrimiento etnográfico. Cuando el etnólogo consigue descubrir el funcionamiento de una institución, comprende finalmente la operación de una regla antes oscura. En el caso de mi investigación, el día que descubrí cómo operaba la regla de la amistad formalizada entre los Apinayé, escribí en mi diario (el 18 de septiembre de 1970):

> *Entonces allí estaba el secreto de una relación social muy importante (la relación entre amigos formales), dada por casualidad mientras descubría otras cosas. Mostraba de modo ineludible la fragilidad de mi trabajo y de mi capacidad de ejercer mi oficio correctamente. Por otro lado, revelaba la contingencia del oficio del etnólogo, pues los datos, por así decir, caen del cielo como gotas de lluvia. Cabe al etnólogo no sólo "recortarlos" sino también conducirlos como a un torrente, hacia el océano de las teorías corrientes. De modo muy nítido verifiqué que una cultura y un informante son como las galeras de un mago: se extrae alguna cosa (una regla) que tiene sentido un día, al otro sólo conseguimos cintas de colores de poco valor…*
>
> *Así como estaba preocupado, pues había mandado dos artículos equivocados para su publicación y tenían que ser corregidos inmediatamente; también restaba eufórico. Pero mi euforia tendría que guardarla en mi diario pues no había nadie en la aldea que pudiera compartir el descubrimiento conmigo. Así fue que escribí una carta a mi amigo y visité al encargado del Puesto en el auge de la euforia. Pero él no estaba en absoluto interesado en mi trabajo. Y aunque lo estuviera, no lo entendería. Un día, de noche, cuando me preguntó por qué yo estaba allí estudiando a los indios, dudé de mi respuesta, pues intentaba darle sentido práctico a una actividad que, al menos para mí, tiene mucho de artesanía, de confusión y está totalmente desligada de una realidad instrumental.*
>
> *Así fue como tuve que guardar el secreto de mi descubrimiento. Y, a la noche, después de cenar en la casa del encargado, cuando volví a la aldea, sólo pude contar lo que había hecho a dos niños Apinayé que vinieron a comer galletas conmigo. Fue con ellos y con una luna amarilla que salió muy tarde aquella noche que compartí mi soledad y el secreto de mi minúscula victoria.*

Este párrafo me parece instructivo porque revela que, en el momento en que el intelecto avanza –en ocasión del descubrimiento– las emociones están igualmente presentes, ya que es necesario compartir el gusto de la victoria y legitimar con los otros un descubrimiento. Pero el etnólogo, en ese momento está solo y, de este modo, tendrá que guardar para sí mismo lo que fue capaz de develar.

Así se plantea nuevamente la paradoja de la situación etnográfica: para descubrir es necesario relacionarse, y en el momento mismo del descubrimiento, el etnólogo es remitido a su mundo y de esta manera se aísla nuevamente. Lo opuesto ocurre con mucha frecuencia: involucrado por un

7 Cfr. Evans-Pritchar, *The Nuer*, Oxford, The Clarendon Press, 1940.

8 Para Lévi-Strauss, véase el ya citado *Tristes Tropiques*; para Chagnon y Maybury-Lewis, respectivamente *Yanomano: The Fierce People*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1968 y *The Savage and The Innocent*, Boston, Beaconb Press, 1965.

jefe político que desea sus favores y su opinión en una disputa, el etnólogo tiene que callar y aislarse. Emocionado por el pedido de apoyo y temeroso por su participación en un conflicto, se ve obligado a un llamado a la razón para neutralizar sus sentimientos y, así, continuar afuera. De mi experiencia guardo con mucho cuidado el recuerdo de una de estas situaciones y de otra, mucho más emocionante, cuando un indiecito que era una mezcla de secretario, guía e hijo adoptivo, me ofreció un collar. Transcribo nuevamente un largo fragmento de mi diario de campo de 1970:

> *Pengi entró en mi casa con una calabacita atada a un hilo de tucum. Yo estaba en mi mesa removiendo datos y cosas. Lo miré con el desdén de los cansados y explotados, ya que diariamente y a todo momento mi casa se llena de indios con collares para cambiar por mis mostacillas. Cada uno de esos intercambios es una pesadilla para mí. Socializado en una cultura donde el intercambio siempre implica una tentativa de sacar el mejor partido del otro, siempre me rebelo contra el abuso de los intercambios propuestos por los Apinayé: un collar viejo y mal echo por un puñado siempre creciente de mostacillas. Pero mi oficio tiene esas cosas, pues las mostacillas no valen nada para mí y, sin embargo, aquí estoy celando mis pequeñas bolitas coloreadas como si fuese el guardia de un banco. Tengo celos de ellas, me apego a su valor –que yo mismo establecí–. Los indios llegan, ofrecen los collares, saben que están mal hechos, pero saben que se los voy a cambiar. Y así hacemos los trueques. Son decenas de collares por mis de mostacillas. Hasta que se acaben y la noticia corra por toda la aldea. Y, entonces, me libraré de ese incómodo papel de comerciante. Tendré los collares y el trabajo cristalizado de casi todas las mujeres Apinayé. Y ellas tendrán mostacillas para otros collares.*
>
> *Pues bien, la llegada de Pengi era señal de un nuevo trueque. Pero él extendió la mano rápidamente:*
>
> -Esto es para tu ikrá (hijo), para que juegue…

Y, acto seguido salió de casa sin mirar para atrás. El objeto estaba en mis manos y la salida rápida del indiecito no me daba tiempo para proponer una recompensa. Sólo pude pensar en el gesto como una gentileza, pero sin embargo dudé de tanta bondad. Pues ella misma no existe en esta sociedad donde los hombres son del mismo valor.[9]

Que el lector no deje de observar mi último párrafo. Dudé de tanta bondad porque tuve que racionalizar aquella dádiva, de lo contrario no estaría tan solo. ¿Pero el etnólogo está realmente solo?

Los manuales de investigación social casi siempre plantean el problema de modo de hacer creer que ese es precisamente el caso. De este modo, el investigador es el que debe orientarse en el grupo estudiado e intentar identificarse con él. No se plantea la contrapartida de este proceso: la identificación de los nativos con el sistema que el investigador carga consigo, un sistema formalizado entre el etnólogo y aquellos nativos que logra seducir –a través de simpatía, amistad, dinero, regalos y Dios sabe qué más –para que le cuenten secretos, rompan lealtades, le provean nuevos destellos sobre la cultura y la sociedad en estudio.

Finalmente, en Antropología todo se funda en la alteridad: pues sólo existe el antropólogo cuando hay un nativo transformado en informante. Y sólo hay datos cuando hay un proceso de empatía corriendo de lado a lado. Es esto lo que permite al informante contar un mito, elaborar con nuevos datos una relación social y discutir los motivos de un líder político de su aldea. Son justamente esos nativos (transformados en informantes y en etnólogos) los que salvan al investigador del marasmo de la cotidianidad de la aldea: de la salida y la puesta del sol, del ganado, de la mandioca, del maíz y de las letrinas.

Todo esto parece indicar que el etnólogo nunca está solo. Realmente, en medio de un sistema de reglas aún exótico cuyo objetivo es tornar familiar, está vinculado –y más ligado que nunca– a su propia cultura. Y cuando lo familiar comienza a delinearse en su conciencia, cuando el trabajo termina, el antropólogo retorna con aquellos retazos de imágenes y de personas que conoció mejor que nadie. Pero, situados fuera del alcance inmediato de su propio mundo, apenas lo instigan y traen a la luz una ligazón nostálgica, la de los *anthropological blues.*

III

Pero, ¿qué se puede deducir de todas esas observaciones y de todas esas impresiones que forman el proceso que denominé *anthropological blues*?

Una deducción posible, entre muchas otras, que en Antropología es preciso recuperar ese lado extraordinario de las relaciones investigador/nativo. Si éste es el menos rutinario y más difícil de ser aprehendido de la situación

9 Para un estudio de la organización social de esta sociedad, véase Roberto Da Matta, *Un mundo dividido: A Estrutura Social dos Apinayé*, Petrópolis, Vozes, 1976.

antropológica, es ciertamente porque se constituye en el aspecto más humano de nuestra rutina.

Es lo que realmente permite escribir la buena etnografía. Porque sin él, como plantea Geertz, manipulando hábilmente el ejemplo del filósofo inglés Ryle, no se distingue un parpadeo de un guiño malicioso. Y es esto precisamente lo que distingue a la "descripción densa" –típicamente antropológica– de la descripción inversa, fotográfica y mecánica del viajante o del misionero.[10] Pero para distinguir el guiño mecánico y fisiológico del guiño sutil y comunicativo, es necesario sentir la marginalidad, la soledad y la nostalgia. Es preciso cruzar los caminos de la empatía y de la humildad.

Este descubrimiento de la Antropología Social como materia interpretativa sigue, por otro lado, una tendencia de la disciplina. Tendencia que modernamente parece marcar el pasaje de una ciencia natural de la sociedad, como querían los empiristas ingleses y americanos, a una ciencia interpretativa, destinada ante todo a confrontar subjetividades y tratar con ellas. De hecho, en este plano no sería exagerado afirmar que la Antropología es un mecanismo de los más importantes para dislocar nuestra propia subjetividad. Y el problema, como sostiene Louis Dumont, entre otros, no parece propiamente el de estudiar las castas de la India para conocerlas integralmente, tarea imposible y que exigiría mucho más que intelecto, sino –eso sí– permite dialogar con las formas jerárquicas que conviven con nosotros. Es la admisión –romanticismo y *anthropological blues* aparte– de que el hombre no puede verse a sí mismo. Necesita del otro como su espejo y su guía.

Traducción Carlos E. Kuz

10 Cfr. Clifford Geertz, *The interpretation of Culture*, New York, Basic Books, 1973.

"Lo empírico y lo normativo en la etnografía" ¿Derivan las diferencias culturales de la descripción?[1]

Gérard Lenclud[2]

Existe consenso en que la Antropología es una forma del conocimiento que debe tender a la objetividad. La objetividad de una disciplina intelectual se mide con la vara de la separación que está incrustada en su corazón, entre las afirmaciones empíricas y los juicios morales. Por ejemplo la física posee una objetividad de la cual la filosofía moral carece. La idea que subyace a la distinción entre hechos y valores, y por ende la superioridad cognitiva atribuida a la física en comparación con la filosofía moral, es completamente simple y radica en que los hechos son externos y los valores son internos (Rorty 1990).

De acuerdo, a este enfoque los hechos están ahí, fuera de nosotros, son un dato que se impone a nuestros ojos, a nuestra mente, de ninguna manera son producto de nuestro trabajo. Es por ello que se escapan de las controversias o de las preferencias colectivas o individuales. Por el contrario, los valores están en nuestro interior y son de alguna manera nuestros productos. Por lo tanto los llamamos "subjetivos" y postulamos la ausencia de un acuerdo sobre los mismos: los juicios de valores no pueden confirmarse racionalmente.

En el caso de la Antropología, debemos hacer notar que su objetividad está más del lado de la naturaleza del valor (proclamado) que de los hechos reconocidos, y que si el consenso existe, está más organizado alrededor del valor de la objetividad que de la verdadera objetividad de la Antropología. Para complicar aún más las cosas, podemos citar a Feyerabend (1989:89), quien afirma que la física tal vez sea objetiva, pero que la objetividad de la física no lo es.

De cualquier manera, la regla en nuestra disciplina sostiene que las afirmaciones etnográficas son descriptivas y no valorativas. No debe considerarse que contienen términos "axiológicos" a menos que estos términos, aunque normativos, formen parte de la descripción de las cosas tal como son. "La falta de respeto a un tío materno es mala entre los talital" es una afirmación descriptiva y por lo tanto perfectamente tolerada porque toma en cuenta un juicio de valor que es un hecho entre los talital. "Los talital son crueles (o corajudos)" es una expresión valorativa por lo tanto no permitida, porque encierra un juicio de valor y es resultado de una proyección sobre otras personas de los principios o prejuicios del etnógrafo (que son un hecho en su tierra o para los talital). Sin embargo, aun una información carente de cualquier término axiológico/valorativo bien puede poseer una concepción normativa. Putnam ofrece este ejemplo en nuestra cultura: "Babea toda la comida en su camisa" posee una fuerza emotiva negativa a pesar de que la frase sea literalmente una descripción (Putnam 1984:209). Arroja los valores por la puerta y volverán por la ventana.

Diferencias culturales

Al mismo tiempo se sostiene con razón, que las diferencias culturales constituyen el objeto de la ciencia antropológica. Los etnógrafos absorbidos en sus observaciones de culturas particulares, registraron las diferencias en sus libretas de campo. Por su parte, los antropólogos se dedicaron a explicarlos (y no por cierto a justificarlos, excepto al utilizar un lenguaje valorativo, que es el lenguaje de la

1 En, *Anthropology Today*, Vol.12, N 1, February 1996, pp. 7-11.

2 Gérard Lenclud es Director de Investigación del Centro Nacional de la Investigación Científica, París, y miembro del Laboratorio de Antropología Social. Ha realizado investigaciones en Córcega. Sus ultimas publicaciones tienen que ver con la epistemología de la antropología y con el significado antropológico del conocimiento histórico.

justificación). En otras palabras, los etnógrafos recolectan las variedades de la experiencia humana y a los antropólogos les está reservado, en principio, la tarea de examinar la variabilidad de esta misma experiencia (Sperber, 1982). No es necesario recordar que, por un lado, desde Malinowski, el etnógrafo y el antropólogo son uno y el mismo y por el otro, que el proyecto de la Antropología está menos desarrollado, tal vez por razones que son explicables (sino justificables) que el de la Etnografía. De todos modos, ambas Antropología y Etnografía están alineadas en el campo de las diferencias culturales.

Objetividad y diferencias culturales

La pregunta a resolver es la siguiente: ¿las diferencias culturales a ser registradas por el etnógrafo pertenecen al dominio de los hechos? En otras palabras: ¿las afirmaciones etnográficas que pretenden describir y no valorizar son en sus estructuras lógicas afirmaciones "constatativas" no imbuidas de valores? ¿No contienen, a pesar de su aparente objetividad, una dimensión normativa?

La idea que quiero examinar es esta: toda afirmación etnográfica que registra una diferencia cultural tiene algo en común con una proposición del siguiente tipo: "el vino blanco va bien con pescado" y no meramente con una proposición que sostiene un estado empírico del tipo: "el vino está hecho con uvas". Existen razones "objetivas" para esta proposición, tan externas como pueden ser juzgados los hechos. Si se puede sostener esta idea para su estudio, entonces la explicación por el retraso del programa del antropólogo –explicando la variabilidad de la experiencia humana– comparado con el del etnógrafo –registrando las variedades de la misma experiencia– no se buscaría en las inadecuaciones de la Antropología o en la timidez teórica. Debe reconocerse que la ausencia de adelantos es el resultado de la existencia de una categoría que está compuesta de diferencias.

La mente y las diferencias

Es necesario recordar una verdad trivial: ningún objeto es en sí mismo y diferente de sí mismo. La diferencia no es un dato. Un objeto o una persona sólo es diferente respecto de otras personas o cosas. Una oración tal como "[Malinowski] es diferente" afirma que [Malinowski] pertenece a una categoría aparte, relativa a otros antropólogos, a todos los antropólogos o sin duda a toda la humanidad frecuentada por el autor de la afirmación. Establecer una diferencia es evidentemente efectuar un acto mental, es establecer una relación, es proceder por comparación. Las diferencias no se nos presentan directamente por las cosas o por las personas, sino por "el poder creativo de la mente" tal como David Hume sostenía. La relación a través de la cual se efectúan los juicios sobre la diferencia es una relación filosófica en el sentido de Hume.

Hume (1978:15), en el *Tratado de la Naturaleza Humana*, enumera siete categorías generales "que pueden ser consideradas como la fuente de toda relación filosófica". Entre estas relaciones figura "la semejanza" que, como sostiene Hume, "es una relación, sin la cual ninguna relación filosófica puede existir, ya que ningún objeto admitiría la comparación sin poseer algún grado de semejanza". Muy forzada es la condición requerida por Hume para la comparación. Es completamente normal comparar y juntar manzanas y peras porque se asemejan entre sí, al ser todas frutas comestibles. Por más razonable que parezca, el precepto que establece que sólo podemos comparar lo comparable es irreal. Para saber si las cosas son comparables o no, debemos haberlas comparado previamente y por ende al haberlas comparado son comparables por lo que es difícil concebir que "el poder creativo de la mente" pueda prevenir encontrar una semejanza en el mundo. ¿Qué sucede con la distancia que las separa? Hume contesta: "Los filósofos admitirán la distancia como una relación verdadera, porque adquirimos una idea de la misma por la comparación de objetos; pero el sentido común afirma que nada puede estar más distante que tal cosa o tales cosas entre sí, que nada puede tener menos relación, como si distancia y relación fueran incompatibles". Por lo que no es incompatible comparar, por ejemplo, la cosmología de un Gran Hombre Melanesio con la de un diputado centrista en el Congreso, pero que la comparación enriquezca verdaderamente nuestro conocimiento de la variabilidad humana es otra cuestión.

La identidad es otra de las relaciones analizadas por Hume. Ésta plantea un problema singular. Por un lado, siendo una relación, no puede atribuirse la identidad a una cosa; pero por otro lado, no puede atribuirse a dos cosas porque la diferencia es la inversa de la semejanza. En consecuencia, Hume construye el concepto de igualdad. Uno podría considerar que Hume jerarquizaría la relación de la diferencia entre las relaciones filosóficas fundamentales, pero no lo hace porque la considera más bien "como la negación de una relación, más que algo real o positivo". Hume distingue dos clases de diferencias: la diferencia numérica que se opone a la identidad y la diferencia genérica que es la negación de la relación de la semejanza.

Concluyamos brevemente que la Antropología está interesada en las diferencias genéricas, es decir en fenómenos no semejantes y no en alteridades absolutas –a pesar de los reclamos ciertos o aparentes de los relativistas. Regresemos al problema de conocer si el establecimiento de diferencias

genéricas, a través de la mediación del "poder creativo de la mente", respeta la sacrosanta dicotomía entre hecho y valor.

El valor del hecho de la diferencia

Muchos argumentos de origen filosófico se han aducido a favor de la idea de que es estrictamente imposible proteger las proposiciones empíricas de la contaminación normativa, y de manera más general, que la dicotomía hecho/valor es racionalmente indefendible. El primer argumento y el más simple es del siguiente tenor: las proposiciones empíricas y las prácticas de investigación en las cuales nos basamos para decidir qué es un hecho y qué no lo es, presuponen valores (Putnam, 1981).

Seamos prudentes y evitemos embarcarnos en una discusión respecto de si la verdad que buscan todas las proposiciones fácticas es valorativa. Uno puede, más allá de ser acusado erróneamente de caer en un sofisma, encontrarse con la siguiente objeción: al tener que ver con el conocimiento de la verdad tal vez sea un valor, pero no de carácter ético. Que una proposición fáctica sea verdadera está en el orden de las cosas. Detengámonos un momento en la noción de pertinencia con Putnam. Es sencillo establecer que en un trabajo científico, el uso del adjetivo "pertinente" –respecto de un punto de vista, o de la aplicación de un método, o simplemente de un ejemplo– representa un cumplido, tal como el uso del adjetivo "bello" o "bueno" en otras esferas de la vida. Por lo tanto, es un cumplido a la noción de la diferencia pronunciado por los antropólogos cuando juzgan que esta noción es pertinente y sostienen que, al menos, es apropiada para contemplar el mundo humano desde el ángulo de las diferencias culturales, punto de vista que sería negado por un Poujadist. Lo que sea pertinente es *ipso facto* cargado con un valor. De la misma manera, todas las diferencias que un etnógrafo pueda notar en el campo no merecen ser señaladas en la monografía final. Algunas diferencias sin duda son tan carentes de pertinencia que de mencionarlas el etnógrafo quedaría en ridículo. Las proposiciones empíricas en su retranscripción de diferencias significativas (término cuya dimensión axiológica es difícil de negar), poseen una virtud particular: incluyen un valor. Consecuentemente el hecho comprendido en la afirmación está infiltrado de valores o, si uno lo prefiere, lleva consigo una parte del sistema de valores antropológicos. Sean estos valores exclusivamente cognitivos o no, no cambia la cuestión.

No enfatizaría este punto, tal vez demasiado obvio, si no fuera porque esta discusión sobre la inseparabilidad entre hecho y valor en el trabajo antropológico, como en toda actividad científica, no fuera rigurosamente idéntica a aquella que realizan los antropólogos cuando tratan las actividades materiales y simbólicas de los pueblos que estudian. La actividad antropológica es una actividad humana, el antropólogo es un "nativo" como los otros; lo que les cabe a ellos le cabe a él. Ahora bien, los antropólogos no han fallado al observar que una actividad pragmática no puede separarse de una estructura normativa (Sahlins, 1980). Para tomar un ejemplo, entre una miríada de otros ejemplos posibles en la literatura etnográfica, la disposición de una casa en Moala, Fidji, resulta de la actividad de su construcción, es un hecho que no puede disociarse del valor que expresa, es decir de la superioridad cultural adscripta localmente al mar en comparación a la tierra. La descripción etnográfica de este hecho, que toma la forma antropológica de una "diferencia cultural" es fácilmente disociable del valor asignado a la pertinencia de su observación. Bien observado dice la gente.

Si todo acto o todo comportamiento, concebido tradicionalmente como perteneciente al orden de los hechos, comprende un valor, no hay razón alguna para considerar al acto de la descripción etnográfica o las proposiciones que de ella se derivan como un caso especial. Como el acto indígena de construir una casa en Moala, el acto etnográfico de testimoniar su orientación es "concreto" es decir "está penetrado de valor" (Dumont, 1983). La diferencia testimoniada es tanto un hecho como un valor.

Normas de interpretación

La idea de que las proposiciones etnográficas basadas en diferencias culturales derivan necesariamente de juicios de valor puede basarse en argumentos de otra clase. Examinemos uno de ellos. Las diferencias culturales, evidentemente se establecen sobre la base de lo que dicen y hacen los pueblos estudiados por el etnógrafo. Ahora, como todos sabemos, palabras y acciones, en el sentido de acciones realizadas y no sólo eventos corporales, derivan de una interpretación. Uno no registra lo que otra persona hace o dice, menos aún lo que piensan; uno lo comprende, o no, gracias a la interpretación. La interpretación es un procedimiento doble de evaluación: ambos suponen, que uno está juzgando y que está determinado también por principios que debemos adoptar a priori y por reglas que debemos observar. Por lo que se deriva lógicamente que el contenido interpretado es normativo en sí mismo.

Tomemos el caso de la interpretación de la lengua, área de importancia de la etnografía para establecer diferencias culturales, siguiendo el razonamiento de Donald Davidson (1990). La proposición inicial es la siguiente: "no sabemos lo que alguien quiere significar en tanto no sabemos lo que cree; no sabemos lo que alguien cree en tanto

no sabemos lo que quiere significar". Si un extraño me dice que saltó de un avión en movimiento para zambullirse en una pelea, la interpretación que hago de su declaración está en función de la hipótesis formulada por mí respecto de lo que esta persona tiene en su cabeza en el contenido de sus actitudes proposicionales (creencias, intenciones, cualquier cosa que ilumine lo que quería decir). Comprender a un interlocutor, ya sea de aquí o de allá, supone echar un vistazo a lo que entiende por verdad. Si no conozco que lo que piensa es verdad, su lenguaje será para mí inaccesible. Por lo que la única solución es:

"En tanto el conocimiento de las creencias sólo se produce con la habilidad para interpretar las palabras, la única posibilidad es asumir, al principio, un acuerdo general sobre las creencias"(Davidson 1993:196).

Este acuerdo general o más precisamente un acuerdo grosero sobre las creencias, constituye lo que Davidson llama "**el principio (epistémico) de caridad interpretativa**" que otros prefieren llamar, el principio de coherencia, o de racionalidad, sin duda el principio de humanidad.

El principio de caridad interpretativa sostiene que para interpretar a otras personas se requiere, a priori, considerarlas como pares cognitivos, criaturas racionales. Cómo puedo tener acceso al lenguaje de otra persona sin asumir que él quiere decir algo tanto como yo; y hasta cierto punto acredita como verdaderas a algunas proposiciones y otras no; y que, como uno, trata de ser lo más coherente posible en sus afirmaciones. El principio de caridad posee tres características principales. En primer lugar como hemos visto, su adopción es inicialmente necesaria para proceder a la interpretación porque "La caridad se nos impone guste o no, si queremos comprender a los otros debemos considerarlos correctamente en la mayoría de los asuntos" (*ibid*:197).

El principio de caridad es precisamente equivalente al principio de veracidad, porque consiste en reconocer directamente que hay algo de verdad en lo que la gente manifiesta, interpretar es delimitar la esfera de esta verdad. De cualquier modo, descubrir errores o falsedades en las personas, supone que no siempre se equivocan. Lo falso implica la presencia de la verdad, de tal manera como la diferencia requiere el hecho de un acuerdo.

En tercer lugar, el principio de caridad interpretativa es claramente valorativo y no descriptivo porque, como sostiene Davidson, supone la racionalidad de los otros, suposición determinada intuitivamente. Si los quiero interpretar, deberán ser racionales, ni más ni menos que uno, por lo tanto son como uno. Si no lo fueran, sería absurdo la intención de interpretarlos, pero es absurdo el no hacerlo.

El principio de caridad no busca suprimir por decreto la posibilidad de todo desacuerdo, de toda diferencia entre mi interlocutor y yo. Su aplicación tiene el objetivo fundamental de dar un significado al desacuerdo, a la diferencia. Estos son los términos por los que la diferencia se torna comprensible. Jacques Bouveresse insiste sobre este punto: "El principio de caridad es algo así como el constituyente residual del etnocentrismo que es necesario para determinar y pensar la otredad cultural" (1982:116). Claramente para él este "etnocentrismo" no es una regla metodológica, o una máxima para la interpretación, sino simplemente "el reconocimiento de una comunidad humana".

A fin de aclarar lo anterior, ofrecemos una pequeña ejemplificación aportada por Godfrey Lienhardt quien nos hace un interesante comentario: trata sobre dos interlocutores, de los cuales uno aplica el principio de caridad (aunque no muy caritativamente) y por ende comprendió las preguntas del otro, mientras que el otro, al no suscribir el principio de caridad, estuvo condenado a no comprender las respuestas. Cuando Darwin desembarcó en Tierra del Fuego, muchos viajeros lo habían precedido y los fueguinos estaban estupefactos por las preguntas de los visitantes, en especial respecto de la "suprema diferencia": el canibalismo. Por ello, cuando un colega de Darwin realizó la pregunta ritual, un joven contestó que lo que sucedía era que los fueguinos acuciados por el hambre "matarían y devorarían a sus viejas mujeres antes de matar a sus perros". El otro preguntó el por qué de esta abominable preferencia y el joven fueguino contestó que no comían perro porque "eran usados para cazar nutrias, mientras que las mujeres viejas no servían para nada". El comentario de Darwin fue: "qué doloroso sería el temor de las mujeres ancianas cuando el hambre comenzaba a sentirse" (1891:214). Incapaz de entender el estado intencional de los fueguinos (respecto de él particularmente) y de aplicar el principio de caridad, Darwin no pudo interpretar la información contenida en la afirmación. Perfectamente capaz de proyectarse en la mente del explorador, gracias a una movilización del famoso principio, el fueguino interpretó la pregunta del naturalista y dio la respuesta apropiada.

Detrás de los rasgos del principio de caridad tal como ha sido reconstruido por Davidson, todo el mundo reconocerá la forma de un viejo precepto antropológico: el informante siempre tiene razón. Malinowski advertía que los nativos dependen tanto como nosotros de acontecimientos arbitrarios, pasiones o accidentes. Aunque, como antropólogo, estaba un poco equivocado al identificar la racionalidad con la racionalidad utilitaria y justificar –ex-

plicar– la peculiaridad de costumbres exóticas debido al interés de las personas. Los etnógrafos adoptan el principio de caridad aunque de distintas maneras. Los filósofos poseen otras materias que los llevan a descuidar las consecuencias de este principio. Las consecuencias son desconcertantes. Por un lado, los contenidos mentales intencionales son indisociables de las normas de interpretación sobre las cuales descansan nuestras atribuciones y consecuentemente (*sic*) los contenidos mentales son normativos (Davidson, citado por Engel, 1994:206). La gente estudiada tiene las creencias que el etnógrafo piensa que deben tener como función de lo que dicen y hacen; y las tienen porque las deben tener. Por otro lado, hasta dónde la comprensión de un significado es inseparable de la comprensión de los contenidos mentales intencionales (actitudes proposicionales) acompañando la producción del discurso y porque los contenidos mentales son normativos, los significados también lo son. De lo que se desprende que cualquier proposición etnográfica que registra diferencias culturales establecidas por el sesgo de un significado adscripto es interpretativa y no descriptiva y, por lo tanto, impregnada de valorización.

La atribución de creencias diferentes

Por razones extrínsecas al proyecto antropológico –que está comprometido con la centralidad de las creencias, y si bien no en el funcionamiento de la mente, al menos en el acceso que podemos acceder de la mente de otras personas– las creencias son una importante área de nuestra disciplina. Podemos suponer que la esencia de las diferencias culturales sobre las que trata la Antropología descansa finalmente en diferencias de creencias en el sentido amplio de la palabra. Cuando los antropólogos hablan de lo que otra gente sabe, hace, lo que juzgan correcto, incorrecto, bello o feo, permitido o prohibido, están tratando con lo que la gente cree. Aun un estudio precipitado del modo en que uno procede a atribuir creencias y por ende registrar diferencias, revela el doble carácter valorativo de la interpretación de los estados mentales y de sus contenidos significativos.

Debemos admitir, en primer lugar, que es el error lo que hace la creencia posible (Davidson, 1993) –o más precisamente arribando a lo mismo– lo que hace la atribución de creencias posibles. Imaginémonos un etnógrafo caminando con su informante y un amigo por las montañas de Córcega, van hablando de miles de cosas: la crianza de ganado, del manejo de pasturas, del conflicto con las autoridades estatales. De repente ve un corral de ovejas, el informante le pregunta al etnógrafo: ¿Sabe Ud. quién les enseñó a los montañeses de Córcega la receta de "brucciu"? No. "Fue el rey Salomón". El error cometido por este hombre –su interlocutor no cree ni por un momento que exista un vínculo entre el rey Salomón y la reina de Saba con la receta del queso conocido como "brucciu"– lo convierte en la mente del etnógrafo inmediatamente en un creyente. Es falso, aunque este hombre lo crea y al menos el etnógrafo juzga que él cree en ello, si no lo creyera, no lo diría. Dan Sperber tiene esta historia: "Estaba con los Dorze de Etiopía meridional estudiando su simbolismo, la gente estaba explicando cómo cultivar los campos. Yo escuchaba con un oído, me contaban que si la primera semilla no era sembrada por el jefe de familia la cosecha sería mala. Enseguida lo registré" (Sperber 1974:15). Este "enseguida lo registré" marca el disparador de un cambio: el error cometido, (el desacuerdo) compromete inmediatamente el procedimiento para atribuir una creencia. Nada es más valorativo que esta operación: la adscripción de una creencia a alguna persona es función de un diagnostico valorativo del tipo "él está equivocado" (porque yo estoy en lo correcto).

En segundo lugar, consideremos lo siguiente: la aplicación del principio (valorativo) de caridad, en ambos casos, ha permitido detectar una creencia, una diferencia a ser registrada: tal vez ha de ser incorporada en el capítulo del simbolismo, o ha de ser guardada en los anexos de la imaginación o de la leyenda. Sin duda que si al interlocutor del etnógrafo no se le hubiera acreditado, por ejemplo, la posesión de un cúmulo de representaciones mentales coherentes –relacionadas con ovejas, pastura, árboles, autoridad y con el Rey Salomón– el etnógrafo no podría haber identificado, en el límite de la trama de las creencias de su informante, su creencia en la relación entre el queso brucciu y el rey Salomón. Un error sólo se advierte contra el fondo de la verdad, más presumida que verificada. Pero, al mismo tiempo, miles de representaciones correctas, coherentes y compartidas por el etnógrafo pasan a través de la trama. Los acuerdos pasan inadvertidos, la diferencia se magnifica. El hecho de la diferencia no sólo procede de un diagnóstico valorativo del error, sino también de una selección valorativa que fluye drásticamente bajo la cobertura de lo que sucede sin decirse de la semejanza y que fluye del decreto epistemológico de pares cognitivos.

Diferencias y semejanzas

¿Cómo es entonces que de la misma manera que "cuando uno extraña a una persona, el mundo está vacío", una pequeña diferencia nos hace olvidar un océano de semejanzas? Hume indirectamente contesta esta cuestión al hacer un comentario sobre la semejanza: "A pesar de que

es necesario para todas las relaciones filosóficas no produce necesariamente, consecuencias o asociación de ideas". Sin duda, una cualidad que es demasiado general –como el caso de las semejanzas– previene a la mente de fijarse. En otras palabras, difícilmente le prestamos atención a aquello que es esperado, predecible, familiar, convencional. El principio de caridad interpretativa tiene la culpa por la falta de percepción. Podemos preguntarnos si el procedimiento para asignar creencias y la operación mental que resulta en el registro de una diferencia "genérica" no es de alguna manera más radical. En un interesante trabajo que intenta demostrar que las cuestiones de filosofía moral no pueden reducirse a una psicología científica, Ruwen Ogien (1993) recuerda la hipótesis formulada por Gilbert Ryle, para quien, sólo en circunstancias anormales –la percepción de un error, un fracaso, una peculiaridad, una imperfección, un delito o aun algo más simple a mi mente como una singularidad– se nos permite habitar en la vida interior de otras personas. A menudo, no las notamos, no asignamos una creencia a alguien que manifiesta una verdad (pensar como uno); no me detengo en las intenciones de alguien que actúa normalmente (con los parámetros de uno); no diagnosticamos adhesión a un sistema de valores u obediencia a una regla internalizada de alguien que se comporta semejante a nosotros. Se deduce, entonces, que decir que alguien que tiene intenciones o creencias, que prefiere esto o detesta aquello, que se somete a una norma, que tiene una o muchas ideas en su cabeza, no es describir sino valorizar. La diferencia entre él y yo no está fundada, está reconstruida con la ayuda de un juicio, a menudo subrepticio y, es valorativa. Imaginémonos un grupo de antropólogos sociales cenando en un restaurante. Por razones de conveniencia o de economía escogen el menú ejecutivo. El plato principal es novillo asado, diecinueve están de acuerdo, pero uno, a quien llamaré Roger, exclama, "Carne para mí esta noche no, yo ordeno a la carta".

Puede suponerse que todos los demás inmediatamente descubrirán, o más probablemente volverán a notar, que Roger tiene una vida interior y le adscribirán un estado mental: que no le gusta la carne, que no desea consumir hormonas que pudieran haber alimentado al ternero, que es vegetariano, o que es simple extravagancia. A la inversa, ninguno entre los carnívoros (como Roger podría llamarlos, a pesar de que ellos no se identifiquen así) pensaría en adscribir al colega que pidió el menú ejecutivo, una actitud proposicional. A pesar de que la oración "Roger no come carne" no contiene termino axiológico alguno, toda ella es valorativa.

La imagen frutal

No sostengo que la práctica etnográfica esté completamente sujeta a las condiciones de evaluación de la psicología. Pero estas condiciones sí se aplican totalmente a la manipulación social de diferencias culturales. Pensemos por ejemplo en el énfasis –como una diferencia crucial– del uso del velo islámico por colegialas francesas y del olvido de todo lo que las asemeja a sus vecinas que no usan velo.

Me gustaría sacar algunas conclusiones. Primero: las culturas son menos diferentes entre sí de lo que la etnografía sugiere; segundo: las elecciones que hacen los etnógrafos para enfatizar las diferencias más que las semejanzas no son sólo el resultado de un acuerdo intelectual; tercero: existe una razón, aunque no la única, de por qué el programa propuesto para la Antropología –examinar la variabilidad de la experiencia humana– está menos avanzado que el de la Etnografía –registrar las variaciones de la experiencia humana–, porque al examinar la variabilidad de la experiencia humana requerimos tener interés tanto en las semejanzas como en las diferencias. El etnógrafo, desde este punto de vista, no es el auxiliar ideal del antropólogo. Pero ¿puede cambiar un antropólogo?, tal vez sólo cambiando de trabajo. Cuarto: en tanto que los hechos etnográficos están imbuidos de valores, las diferencias culturales privilegiadas y registradas por el etnógrafo no son y no pueden ser datos objetivos que la Antropología puede necesitar para tornarse objetiva en la misma forma que la física, siempre y cuando fuera ésa su intención. Quinto: reconocer la inseparabilidad entre hecho y valor no nos obliga, tal como Bouveresse sostiene para un contexto más general, transferir la subjetividad de los valores a los hechos, ni asignar a los valores la supuesta objetividad de los hechos. Debemos aceptar con modestia que los hechos en su relación con los valores no son como el carozo de una palta con su carne: algo separable. Los hechos son a los valores o los valores a los hechos como la yema a la clara una vez batido el huevo. O dicho de otro modo, la valorización es parte de los hechos de la misma manera que el azúcar es parte del gusto de una fruta.

Traducción: Mauricio F. Boivin

Bibliografía

BOUVERESSE, J., "L'animal cérémoniel: Wittgenstein et l'anthropologie" en Wittgenstein, L., *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer*, Lausanne , L'Age de L'Homme, 1982, pp. 39-124.

DARWIN, C., *Journal of researches into the natural history and geology of the countries visited during the voyage of H.M.S. Beagle round the world*, London, Ward Lock, 1891.

DAVIDSON, D., *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford, Claredon Press, 1990.

DUMONT, L., *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna.* Madrid, Editorial Alianza, 1987.

ENGEL, P., *Lire Davidson: interprétation et holisme*, Combas, Editions de l'Eclat,1994.

FEYERABEND, P., *Adieu la raison*, París, Seuil, 1989.

HUME, D., (1739-40), *A treatise of human nature*, Oxford, Claredon Press, 1978.

LIENHARDT, G., *Antropología Social*, México, F.C.E., 1975.

OGIEN, R., *La faiblesse de la volonté*, París, PUF, 1993.

PUTNAM, H., *Reason, truth and reason*, París, Minuit, 1981.

RORTY, R., *L'Homme especulaire*, París, Seuil, 1990.

SAHLINS, M., *Cultura y razón práctica*, Barcelona, Gedisa, 1988.

SPERBER, D., *Le symbolisme en général*, París, Hermann,

——— 1974. *Le savoir des anthropologues: trois essais*, París, Hermann, 1982.

Cuando los nativos son nuestros vecinos[1]

Faye Ginsburg

En *Tuhami*, Vincent Crapanzano (1980) describe el «vértigo epistemológico» del etnólogo frente a otras maneras de construir la realidad.[2] El fenómeno resulta sorprendente cuando el sujeto es histórico o culturalmente un «otro» para el observador. Pero cuando el «otro» es actor en un conflicto en el seno de nuestra propia sociedad, ¿qué puede significar la adopción de un «punto de vista nativo», no solamente en el curso de la investigación sino respecto de los colegas, en particular cuando la investigación aborda un conflicto social y político en el cual ellos mismos están apasionadamente comprometidos?

Los problemas teóricos y metodológicos que plantea la «etnología para sí» son en general de orden epistemológico: la distancia, la objetividad[3]... Pero uno se interroga menos a menudo sobre la manera de presentar los resultados de la investigación al público –profesional u otro– y sobre el lugar de la etnología en esta presentación. Sin duda, se trata de una preocupación común al conjunto de la profesión, como lo atestiguan los trabajos de Marcus y Fisher, Clifford y Marcus, o aun Geertz[4]. Sin embargo, quisiera formular una cuestión: ¿cómo restituir el punto de vista «nativo», cuando uno está tratando con problemas políticos controvertidos entre «nosotros»?

La observación participante que el etnólogo practica frente a un otro cualquiera, a pesar de la diferencia (o incluso la antipatía, como lo han revelado los diarios de Malinowski[5]), es crucial para la indagación etnológica bajo su forma convencional. La palabra y la autoridad del etnólogo con relación a las de los nativos son el tema de numerosos análisis[6]. Empero, es raro que los lectores se vean llevados a confundir, incluso en el más llano de los análisis etnográficos, las identidades respectivas del etnólogo y del nativo. El talento de Malinowski para entender el punto de vista del nativo, por ejemplo, no condujo a creer que se hubiese transformado en insular de las Trobriand.

En cambio, cuando presenté mi trabajo sobre las militantes de base del movimiento *right-to-life* en los Estados Unidos y expliqué el punto de vista de estas «nativas», se me preguntó con frecuencia si estaba bien segura de no haberme convertido en una de ellas. Esto es lo que llamaré el «Asunto sobre el error de la identidad».

Al contrario de los Nuer, de los aborígenes australianos o de las numerosas subculturas americanas, las personas que yo estudié son consideradas por la mayor parte de mis colegas como sus enemigos. Cuando ensayé, como es el deber de todo etnógrafo, tornar comprensible la posición *right-to-life*, verla tan convincente como lo es para quienes adhieren a la misma, mi «objetividad» o mis conclusiones fueron puestas en duda: ¿no habría yo «hecho mías las visiones nativas»? En este caso, mis colegas (quienes están en su mayoría a favor del derecho al aborto, es decir son *pro-choice*, como yo misma lo soy), interpretaban incluso que si mi empeño me había permitido comprender la posición de las *right-to-life*, eso disminuía la credibilidad de mi análisis etnográfico. ¿Cómo, pues, modelar la interpretación de la investigación cuando ella está sometida a un público que está a menudo directamente comprometido en las cuestiones estudiadas? He aquí el punto esencial

1 En *L'Homme* 121, janvier-mars 1992, XXXII (1), pp. 129-142.

2 Agradezco a Fred Myers y Susan Carol Rogers por su revisión de este artículo. Este proyecto de investigación ha recibido el apoyo de una beca Charlotte Newcombe en ética y valores, de una beca de la Asociación Americana de Mujeres Universitarias, de un Premio de Investigación Sigma XI, y del Premio David Spitz en Ciencias Sociales del Centro de Estudios Superiores de la Universidad de la Ciudad de New York (CUNY).

3 *Cfr*. por ejemplo Barbara MYERHOFF, *Number our Days*, New York, Simon & Schuster, 1978; Ida SUSSER, *Norman Street*, New York, Oxford University Press, 1982.

4 George MARCUS & Michael FISHER, *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago, Chicago University Press, 1986; James CLIFFORD & George MARCUS, ed. *Writing Culture*, Berkeley, University of California, 1986; y Clifford GEERTZ, *Works and Lives*. Stanford, Stanford University Press, 1988.

5 Bronislaw MALINOWSKI, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, New York, Harcourt, Brace & World, 1967.

6 *Cfr*. Las obras citadas supra, nota 3, y James CLIFFORD, *The Predicament of Culture*, Boston, Harvard University Press, 1988.

sobre el cual yo quiero volver, pero necesito primero presentar el contexto y los materiales de la indagación.

Contexto

Se trata del estudio de militantes pertenecientes a los dos campos en conflicto sobre el aborto. Yo he trabajado con mujeres *pro-life* y *pro-choice*[7] comprometidas en una lucha que concernía a la primera clínica para abortos en Fargo, en NorDakota, lucha que he seguido de cerca de 1981 a 1984. Yo había puesto el eje de mi trabajo en la posición de las *pro-life* en razón del rol eminente que este movimiento ha jugado recientemente en la política y la cultura americanas.

Emprendí esta investigación en 1980, el año en el cual Ronald Reagan fue elegido presidente de los Estados Unidos, acontecimiento asociado a lo que hoy se llama el ascenso de la Nueva Derecha (New Right)[8]. Me ha parecido interesante indagar sobre el rol jugado por las mujeres en este viraje a la derecha, desde el punto de vista de las que estaban comprometidas en movimientos conservadores en el ámbito local.

En 1981, el carácter militante de las mujeres de derecha era fuente de inquietud, en particular para las universitarias feministas, aunque pocas de ellas habían tenido un contacto directo con estos grupos de base locales. Estas militantes lanzaban un desafío a la profusión de estudios feministas que habían comenzado en los Estados Unidos en los años 70[9]. Este movimiento predicaba el reconocimiento de las mujeres como agentes activos más bien que víctimas, así como el respeto de sus identidades e intereses en tanto que actores sociales femeninos. ¿Cómo podían considerar las universitarias feministas a un movimiento social de derecha reivindicado por mujeres para las mujeres? El movimiento *right-to-life* proponía un programa que parecía contrario a los puntos de vista de las feministas americanas, y no obstante era sostenido a través de todo el país por millares de americanas, blancas, de clase media (el mismo perfil sociológico que las feministas). Sobre un plan más estrictamente político, yo quería comprender por qué el feminismo parecía perder su poder persuasivo, y me preguntaba si existía un verdadero terreno de acuerdo entre estas mujeres que se oponían sobre la cuestión del aborto.

El desarrollo del movimiento *right-to-life* se inscribía en la emergencia de la Nueva Derecha americana[10] en el curso de los años 70, una coalición heteróclita de hombres políticos conservadores, integristas protestantes y militantes de movimientos sociales que se consagraban a un problema único, a saber contrarrestar las adquisiciones de la izquierda de los años 60: legalización del aborto, igualdad profesional entre hombres, mujeres y minorías raciales, y el control de los que portan armas. Estos grupos no tenían una ideología en común, pero el hecho de elegir un presidente conservador los juntó, pese a sus intereses divergentes, para constituir una mayoría en el momento de las elecciones en las que ganó Ronald Reagan en 1980 y 1984, y después George Bush en 1988. Con algunas excepciones recientes[11], la mayor parte de los autores que han escrito sobre la Nueva Derecha al comienzo de los años 80 han centrado sus trabajos sobre los dirigentes y la organización política de un pequeño número de grupos conocidos. Pocos de entre ellos tomaron su bastón de peregrino para ir a hablar con los adherentes, a fin de descubrir quiénes eran, cómo vivían y qué los motivaba. Por mi parte, quería comprender qué incitaba a las mujeres a ocuparse tan activamente de causas políticas que, desde mi punto de vista de feminista, eran contrarios a sus intereses.

El universo de las *right-to-life*

En los años 80, el movimiento *pro-life* ha sido el más activo y ha conocido el mayor de los éxitos, pero a nivel

7 *Right-to-life* o *pro-life* es la expresión utilizada por las militantes sociales americanas que están contra el aborto o la eutanasia. La premisa de su proposición es la defensa del derecho a la vida, fórmula extraída de la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos, que proclama el «derecho a la vida, a la libertad, a la persecución de la felicidad». *Pro-choice* es utilizada por los defensores del derecho al aborto, que reclaman para las mujeres el derecho de elegir el desenlace de su embarazo. Cada campo contesta el nombre que el otro se ha dado. En acuerdo con los procedimientos etnológicos habituales, designo aquí cada grupo por el nombre elegido por sus propios miembros.

8 Si bien este punto de vista había sido largamente repartido entre la derecha y la izquierda hacia la época de la elección de Reagan, ocho años después algunos ofrecen otras explicaciones. Por ejemplo, el comentarista republicano Kevin Phillips, que había predicho el ascenso de la Nueva Derecha, explica hoy que la administración Reagan representó la conclusión económicamente desastrosa de una coalición hilvanada por Goldwater, Nixon y Wallace en los años 60, más bien que el principio de un nuevo conservadorismo (cfr. E.J. DIONNE, Jr., «High Tide for Conservatives, But Some Fear What Follows», *The New York Times*, 13 de octubre de 1987).

9 Entre las primeras obras importantes se encuentran Michelle ROSALDO & Louise LAMPHERE, eds., *Women, Culture and Society*, Stanford University Press, 1974; Rayna RAPP REITER, ed., «Toward an Anthropology of Women», New York, *Monthly Review Press*, 1975; y Carol McCORMACK & Marilyn STRATHERN, eds., *Nature, Culture, Gender*, New York, Cambridge University Press, 1980.

10 Para una excelente visión de conjunto y un análisis sociológico del ascenso de la Nueva Derecha, cfr. Jerome HIMMELSTEIN, *To the Right: The Transformation of American Conservatism*, Berkeley, University of California Press, 1990.

11 Frances FITZGERALD, *Cities on a Hill*, New York, Simon & Schuster, 1981; Linda GORDON & Allen HUNTER, «Sex, Family, and the New Right: Anti-Feminism as a Political Force», *Radical American*, 1977-1978, 11-12: 9-25; Susan HARDING, «Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamentalist Baptist Conversion», *American Ethnologist*, 1987, 14 (1):167-181.

local. Esto lo hacía particularmente propicio a la investigación etnológica[12]. Los grupos *right-to-life* extraen su fuerza de la vida social local. Contrariamente a muchos de los de la Nueva Derecha, ellos han recurrido a la interacción, al cara a cara permanente, que es a la vez la característica y el pan cotidiano de la indagación etnológica.

A la inversa de los estereotipos, el movimiento *pro-life*, como la mayor parte de los movimientos consagrados a un problema singular, despliega un ancho abanico de posiciones ideológicas, desde el pacifismo de izquierda –por ejemplo, *pro-lifers for survival*, grupo antinuclear– hasta los integristas protestantes, pasando por católicos y protestantes liberales. Aun si se considera a las *right-to-lifers* como irreductiblemente hostiles al feminismo, una gran parte de su retórica tiende a cubrir el mismo territorio[13]. En *A Private Choice*, John Noonan (1979:48-44), uno de los filósofos claves del movimiento, presenta al aborto como «anti-femenino», como ejemplo del programa de los hombres de la burguesía: «Cuando las leyes que se oponen radicalmente al aborto fueron adoptadas en el siglo XIX en América, las militantes feministas se habían levantado con fuerza para condenar el aborto... ¿Quién deseaba el aborto en 1970? Sólo una fracción de la población estaba a su favor, pero los hombres de la burguesía blanca fueron los principales partidarios.»

Noonan prosigue citando *Abortion*, la pieza de Eugene O'Neill escrita en 1914. El protagonista, Jack Townsend, un rico estudiante, embaraza una joven obrera, la hace abortar; ella muere así como el feto. Él completa el cuadro con estadísticas y argumentos jurídicos para probar que el aborto hace a las mujeres víctimas del deseo masculino, y representa una extensión egoísta de los privilegios burgueses en detrimento de los menos favorecidos. La obra de Noonan ilustra la manera en la cual las reivindicaciones de las militantes *right-to-life* adelantan su fin confesado: la recriminalización del aborto en el cual ellas ven el síntoma de otros problemas sociales. A sus ojos, el materialismo y el narcisismo desanudan los lazos nutricios de parentesco y comunidad. Una buena parte de su programa podría ser interpretado como la expresión de un deseo de reformar los aspectos más deshumanizantes de la cultura capitalista contemporánea. Desde este punto de vista, a pesar de sus divergencias, las *right-to-lifers* se aproximan más a sus oponentes *pro-choice* que a sus supuestas aliadas de la Nueva Derecha, que prefieren una filosofía social conservadora más libertaria[14].

Esta posición no es tomada sólo por las dirigentes del movimiento. Ella está también esparcida entre las militantes de base. Roberta nos suministra un ejemplo de ello. Yo la había encontrado por primera vez en un banquete *pro-life*. Nacida en 1953, Roberta estaba casada con un mecánico de autos. Antes de dar a luz a su primer niño, ella fue profesora en un colegio, y después realizó tareas gráficas. En 1984, ella era «ama de casa», criando dos niños, atendiendo un tercero y militando para el movimiento *pro-life* así como para el Partido Demócrata.

> *Ellos describen el mundo del trabajo como si sedujeran, como si las mujeres fuesen todas funciones de dirección. Pero en realidad, ¿qué es lo que hace la mujer "lambda"[15]? Sobretodo el trabajo de oficina, los trucos de secretaria. Incluso le enseñan a llegar a ser rutinaria. Observa la tele, no se ve allí mujeres trabajando como cajeras en el supermercado. Para mí, el hecho de estar en la casa no es peor que "métro-boulot-dodo"[16]. Yo amo estar en la casa. [...] Yo no pretendo que todo el mundo haga lo mismo. Las personas deberían poder hacer lo que ellas quieran. Es la idea feminista con la cual yo siempre estuve de acuerdo.*

El propósito de Roberta no se reducía a defender su vida «de hogar» como fruto de una decisión madura. La descripción que da de aquella está ligada a la crítica de lo que ella considera como la cultura dominante. Lo que ella defiende, son las consecuencias económicas y sociales de una decisión que ella siente que va contra la corriente.

En la elección de alejarse de la vida activa, Roberta sabía que ella iba a reducir considerablemente el tren de vida de su casa. Notamos que mujeres *pro-choice* que no

12 Desde entonces, numerosos estudios sobre la militancia de base han aparecido, tales como *The Right-to-lifers* de Connie PAIGE, New York, Summit Books, 1984; Kristin LUKERS, *Abortion and the politics of Motherhood*, Berkeley, University ofCalifornia Press, 1984; y más recientemente *Women and the New Right* de Rebecca KLATCH, Philadelphie, Temple University Press, 1987.

13 Las adherentes del movimiento *right-to-life* vinculan a menudo a su feminismo su oposición al aborto. En su crítica de la relación de la comisión Rockefeller sobre la población, Gracie Olivarez remarca que el aborto va "al encuentro de la liberación de la mujer", pues ella subvierte la igualdad entre hombres y mujeres. La igualdad, observa ella, significa "el repartir iguales responsabilidades los hombres y las mujeres en tanto tales". El aborto en la demanda confirma "la existencia de la actitud irresponsable de ciertos hombres concerniendo su relación a las mujeres y a sus hijos". (citado en John NOONAN 1979).

14 Esta distinción es un punto esencial que discute Rebecca Klatch, *Women and the New Right*, op.cit.:54.

15 Equivale a una mujer común y corriente (nota del traductor).

16 Equivale a llevar una vida rutinaria (nota del traductor).

tienen sino diez años más que Roberta han sentido la decisión inversa –abandonar la maternidad por la vida activa– como algo también controversial. Eso subraya la rapidez con la cual la definición de la «conducta femenina normal» ha cambiado. Roberta ve en la ausencia de reconocimiento del trabajo doméstico el corolario de una situación más propagada: la comercialización creciente de las relaciones humanas, especialmente las que implican personas a cargo.

En su relato, el aborto es una amenaza, pues sugiere la aceptación de una sexualidad desembarazada de los valores asociados a la familia. Para Roberta, es el triunfo del interés material sobre el cuidado de los seres humanos, la pérdida de una ligazón nutricia fundamental.

De una manera general, estas militantes ponen el acento sobre las consecuencias negativas del desmantelamiento de un sistema que liga la sexualidad femenina a la maternidad y al matrimonio. Por ejemplo, Sally, amiga de Roberta, afirma, a partir de su experiencia de asistente social, que el aborto quita a la mujer la posibilidad de obtener el sostén de un hombre.

> *En mi trabajo, he visto montones de mujeres de la clase media quienes, después de un divorcio o a causa de un niño ilegítimo, caen en la miseria y en el sistema de asistencia social. He visto cuán necesario es mantener una relación conyugal... A diferencia de una mujer, cuando de pronto, después de veinte años de matrimonio, ella no tiene más nada, él, al menos, tiene su negocio o un trabajo. Las mujeres tienen otro tipo de inversión en el matrimonio.*

Paradójicamente, es el mismo tipo de argumentos que utilizan las militantes *pro-choice* cuando explican la posición de sus adversarias por su ignorancia de las dificultades en las cuales son confrontadas las mujeres. La casi totalidad de las militantes *pro-life* de Fargo eran conscientes de estos estereotipos y ellas los utilizaban de manera dialéctica para reforzar su propia posición. Así Roberta:

> *Si tú eres pro-life, se te etiqueta como sistemáticamente contra todo por lo que las mujeres se baten. Curiosamente, no hay casi mujeres en nuestro movimiento. Las personas pro-choice dicen de nosotras: «Buenos, ellas deben de tener su opinión pero están totalmente reprimidas, no llegan a saber lo que piensan.» Y ellas creen que lo que una dice es lo que los hombres nos han enseñado. Pero bueno, si son los hombres quienes nos han enseñado, ¿por qué los hombres no nos ayudan?*

Acusar a Sally o Roberta de ingenuidad sería mostrar la misma incomprensión que les hace decir que las mujeres "pro-choice no se preocupan por criar sus niños. Ellas son, lo mismo que otras militantes right-to-life, conscientes de la fragilidad de los lazos matrimoniales y de la ausencia de otras formas sociales susceptibles de ayudar afectiva y materialmente a las mujeres que tengan niños u otras personas a cargo."

> *Las mujeres con quienes he hablado son verdaderas mujeres, independientes, no mujeres débiles, ellas se quedan en el hogar por elección, porque esto tiene un valor para ellas. Ellas están por un salario a igual trabajo. Yo sé algo de eso, porque le hice un proceso judicial a la compañía para la cual trabajaba, y lo he ganado... No, una no es dócil. Por otra parte, nuestro movimiento no podría existir si una fuese como en los estereotipos.*

Para la oleada más reciente de militantes, este movimiento responde a sus preocupaciones. A través de él, sus dilemas llegan a ser los factores de una lucha más vasta para cambiar la cultura en el interés de las mujeres. Para Roberta, la causa *right-to-life* legitima las elecciones que ella hizo en tanto mujer, madre, militante política.

El retrato colectivo que emerge de tales relatos es más complejo que los estereotipos que describen a las militantes *pro-life* como «amas de casa» reaccionarias, de las madres aventajadas por el cambio social. Estas mujeres son inteligentes, ellas se encuentran al tanto de la actividad política y social, y sobre muchas de las cuestiones no son antifeministas. Aprueban y sostienen a las que aspiran al poder político y a la igualdad económica. La mayor parte de ellas tenía un trabajo y una carrera. Entre las parejas casadas que he podido observar, los maridos participan regularmente en las tareas domésticas y sostienen la acción política de su esposa.

Lo que es sorprendente en sus escritos, es la manera en la cual estas mujeres han asimilado un cierto pensamiento feminista y lo han integrado a sus elecciones de vida. El relato en el cual Sally cuenta cómo sus ideas han cambiado cuando ella llegó al movimiento *pro-life* suministra una ilustración:

> *Tú estás hablando con alguien que pensaba antes lo contrario. Yo me decía a mí misma que las relaciones sexuales fuera del matrimonio, eran algo normal. Ahora me doy cuenta de que no creo más en eso. Creo que cuando una tiene relaciones sexuales fuera del matrimonio, se toman toda suerte de riesgos, ahí comprendes que cada uno se va sin haber aceptado la responsabilidad de los niños o de lo*

que sea. Y para mí, una vez que una se lanza en el sexo, es un compromiso afectivo importante. Si mi pequeño amigo se iba, estaría perdida. El mundo te dice que se puede tener todo...hacer montones de cosas sin ser prendido, y yo creo que en estos últimos años he verdaderamente cambiado de idea. Cuando veo la clínica de aborto, tengo la prueba de que mis valores son justos y que un ser humano inocente está en tren de pagar el precio por todo esto.

Esta negociación personal con el feminismo distingue en particular a las más jóvenes de las mujeres *right-to-life,* aunque esté presente bajo una forma más atenuada entre las militantes más viejas. Más bien que definirse por oposición a lo que ellas creen que es la ideología y la práctica feministas, muchas atribuyen sus antiguas ideas «liberales» sobre la sexualidad y las relaciones heterosexuales a una represión de su Yo auténtico.

Esta apropiación del feminismo está incorporada a la retórica política; así, una conferencia titulada *«Yo era una feminista pro-choice, pero hoy soy pro-life»* ha tenido mucho éxito en Fargo en 1984. Dicha reivindicación invitaba a interrogarse sobre la manera en la cual los ideales feministas han sido deformados, mas mi propósito aquí es analizar lo que estas afirmaciones significan para quienes las emiten. El título de la conferencia es un ejemplo de relatos *pro-life* donde las militantes reconocen una alianza anterior con el feminismo, alianza habitualmente concebida como período de separación con la madre. La «conversión» a la posición *pro*-life sigue a menudo al primer nacimiento o embarazo. Ellas incorporan en sus relatos la ideología adversa y afirman la superioridad de la suya. De la misma manera que las mujeres *pro-choice* abrazan el feminismo, las mujeres *pro-life* encuentran en su movimiento un cuadro simbólico que integra su experiencia del trabajo, de la reproducción y del matrimonio, las ideas sobre la identidad sexual y la política en las cuales ellas se impregnan. No es que ellas hayan descubierto una ideología que «va» con lo que ellas siempre habían sido. El sentido de su identidad evoluciona por el hecho mismo de oponerse al aborto.

Lo que subyace a estos relatos es un conjunto de referencias comunes: el contexto socio-histórico de las mujeres americanas, en particular las ideas que tienen ellas corrientemente sobre la procreación y la sexualidad. Se puede entender en las diferencias que expresan estas militantes la forma dramatizada de las contradicciones en las cuales son confrontadas las mujeres americanas, particularmente la oposición entre maternidad y trabajo asalariado. Las soluciones propuestas para superarla encuentran un lugar de confrontación en el debate sobre el aborto. Para ganar, cada campo debe considerar sus visiones como «naturales» y justas. Para legitimar su posición, las líderes deben presentar argumentos convincentes, de manera que parezcan anormales, inmorales o falsas las posiciones adversas. Tanto a nivel individual como en el de la organización, cada campo se constituye en y por el diálogo con el «enemigo», real o imaginado. La oposición es a la vez incorporada y rechazada, comprendida y negada. Este proceso da al debate su cualidad dialéctica. El «otro» suministra el contrapunto del cual depende la posición de cada uno. Si los militantes se afrontan, los dos campos proponen maneras de administrar la oposición estructural en América entre trabajo asalariado y maternidad que modela la vida de la mayor parte de las mujeres y las diferencia de los hombres.

Tales datos sugieren que la dicotomía nosotras/ellas, que marca el aspecto público del debate, encubre la convergencia de las militantes sobre un cierto número de puntos: un baremo único de salarios para los hombres y las mujeres, la apertura de la política a las mujeres, la remodelación de la economía por las mujeres en función de sus necesidades y de sus responsabilidades, y la oposición a la «cultura masculina» en la medida en que esta se identifica al materialismo y al éxito en detrimento de las mujeres en tanto que madres. Además, estas militantes pertenecen a medios sociales que se imbrican en gran parte: la política del cuartel o del Estado, la iglesia, la administración de la escuela, las asociaciones de padres de alumnos, las comidas campestres, las excursiones en canoa, las fiestas en jardines, delimitan el aire de un «saber local» que ocupan las militantes de los dos campos.

Los movimientos *pro-life* y *pro-choice,* como en todo conflicto auténticamente dialéctico, tienen numerosos elementos en común. Uno y otro han recurrido a la misma concepción de la identidad sexual que prevalece en la sociedad americana, critican una cultura que privilegia el materialismo y el individualismo, afirman que las mujeres representan la fuente nutricia, sea ésta en la familia o más ampliamente en la sociedad. Si sus soluciones son diferentes, cada grupo desea, a su manera, corregir la condición de desigualdad.

El retorno del nativo

Al retornar del terreno, la acogida de mis colegas me planteó nuevas cuestiones. Es fácil para un etnólogo presentar su análisis desde el punto de vista nativo cuando su sujeto de estudio se esconde en las altas tierras de Nueva Guinea, y cuando no tiene ningún impacto sobre la vida de los lectores o la audiencia. Pero el relativismo tiene lí-

mites, como lo he descubierto pronto, especialmente cuando se trata de un grupo perteneciente a nuestra propia sociedad, y objeto de controversia. Yo me encontré confrontada a la hostilidad de ciertos colegas, que insinuaron que mis datos eran absolutamente falsos. He sostenido mi posición, recordando la misión que se asignaban Franz Boas y Margaret Mead: romper los estereotipos culturales.

Primeramente, he utilizado una estrategia etnológica tradicional: servir de mediador. He puesto el acento sobre lo que consideraba como preocupaciones comunes, eligiendo términos diferentes de los de los «nativos» (en esta ocasión, las militantes *pro-life*), pero familiares y evocadores para el público, a menudo de izquierda, los etnólogos. Por ejemplo, yo invocaba la crítica del materialismo y del consumo, propios de la vida americana, «la crítica de los efectos deshumanizantes del capitalismo» –expresión que, me parece, corresponde al sentimiento de las militantes *pro-life*, de las cuales la mayor parte no eran verdaderamente usuarias, pues eso sugiere un vínculo con las ideologías laicas de izquierda que ellas rechazan, pero que son caras a la mayor parte de los etnólogos.

Al principio, esta estrategia retórica ha logrado desarmar a las que estaban forjadas de prejuicios. Mas, finalmente, ella no hizo sino acentuar la hostilidad y la duda entre algunos, de los cuales muchos no eran menos críticos al considerar el materialismo en la vida capitalista, pero que no soportaron ser comparados a estos «otros» que les eran políticamente opuestos. Comencé a preguntarme si no había sido muy optimista, si no había sobreinterpretado la palabra de mis informantes. Me inquietaba, acordándome de las advertencias de los etnólogos contra la tentación de descubrir sus propios argumentos en el discurso del nativo.

Para salir de este dilema, he decidido seguir una aproximación más dialógica, y dar el sentimiento de un enfrentamiento más directo entre las militantes *right-to-life* y el público, de manera de evitar que las relaciones lleguen a caer sobre mí como si yo fuese el abogado, y no la analista de estas gentes. Mi nueva estrategia se apoyaba sobre largas citas destinadas a presentar mis datos.

En efecto, mi interés por la subjetividad de las militantes me había hecho reunir «historias de vida»[17]. Había preguntado a las militantes cómo percibían su compromiso actual sobre el problema del aborto. En el curso de mi investigación sobre el terreno, había dirigido treinta y cinco entrevistas –veintiuno con militantes *pro-life*, catorce con militantes *pro-choice*. De ello resultaba un conjunto de fragmentos narrativos donde las mujeres utilizaban su militancia para estructurar e interpretar su experiencia. Yo las llamo «historias de procreación», pues las militantes de los dos campos formulan lo que consideran un modelo concerniente al lugar de la reproducción, de la maternidad y del trabajo en la vida de una mujer americana[18].

Al final, mi intención era medir la importancia de la militancia en la vida de estas mujeres, de clarificar los vínculos entre su identidad personal y su militancia en el tema del aborto, y de ver cómo su compromiso en estos movimientos sociales las había transformado. Había descubierto que la mayor parte de las militantes repartían mi interés para estas cuestiones. Ellas parecían apreciar mi diligencia, y cuando yo las volvía a ver después de un tiempo, a menudo se acordaban de alguna cosa que habían olvidado decirme. Este deseo de continuar relatándome una historia de vida me ha hecho comprender que el entretiempo les permitía reconstruir su experiencia, de unir pasado y presente. Esta reacción no era totalmente inesperada; pero no había pensado que los materiales así recogidos me ayudarían a hacer comprender su manera de ver a públicos incrédulos, a los cuales las militantes *right-to-life* no habrían de otro modo accedido. En fin, me pareció claramente que mis informantes me consideraban como un intermediario para llegar a ellos.

Trabajando en una situación tan compleja y discutida como la que había elegido, no podía apoyarme sobre los modelos en los cuales el objeto cultural es presentado como homogéneo y estable. Mi esfuerzo para encontrar una aproximación que refleje más precisamente mi experiencia, coincidió con la emergencia de un nuevo «experimentalismo» en la escritura de la etnografía, que pone en interés sus convenciones políticas y poéticas subyacentes[19].

Entre aquellos a los que les interesa la innovación en la escritura etnográfica, algunos han sufrido la influencia de los trabajos de Mikhail Bakhtine. Ellos han retenido en particular la idea bakhtiniana de informe «dialógico» como estrategia retórica para reflejar la polifonía de los grupos dispares, a menudo en desacuerdo, particularmente en sociedades complejas y heterogéneas como los Estados Unidos. En su introducción a Writing *Culture*, el historiador de la etnología James Clifford (*op.cit.*:15) ve en este método una guía para la producción textual etnográfica: «La perspectiva (dialógica) sitúa las interpretaciones

17 *Cfr.* Daniel BERTAUX & Martin KOHLI 1984.

18 Para una discusión más completa de este aspecto de mi análisis, *cfr.* Faye GINSBURG 1987: 623-636.

19 MARCUS & FISHER, *op.cit.*

culturales en numerosos contextos [...] La cultura es siempre relacional: ella es la inscripción de procesos de comunicación que existen, históricamente, entre sujetos tomados en relaciones de poder.»

Tomando en cuenta mis tentativas de presentar ante los etnólogos un universo a la vez familiar y enemigo, yo quisiera apelar a Bakhtin de manera más radical aún. Si Clifford se afirma en favor de un texto descentrado, complejo, el mismo Bakhtin siempre rechazó separar texto y contexto. En su concepción de una poética histórica, ninguna producción cultural existe fuera del lenguaje; el contexto está ya textualizado por lo que él llama las «palabras anteriores» y lo "ya dicho"[20]. Cuando los informantes de un etnólogo son vecinos próximos pero controvertidos, no se puede sino tener una conciencia aguda del poder de las "palabras anteriores" en nuestra propia comunidad universitaria, pues estas llegan a ser particularmente ruidosas y difíciles de subvertir.

En desplazar el acento, de una estrategia de mediación analítica que pone inevitablemente al etnólogo en posición de defensor y portavoz del «nativo», a otra forma de diálogo donde el discurso de «otro» es audible, yo quisiera llegar a ser capaz de recrear para mi público el choque del encuentro que yo misma había probado en el contacto de estos «otros» que son también vecinos. De esta manera, mis auditores eran conducidos a probar más vivamente la alteridad. Seguramente, esta es también el fruto de una mediación. Sin embargo, cuando las palabras de los informantes y las de la etnóloga son distinguidas una de la otra, los esfuerzos de ésta para volver sensibles las diferencias corren menos riesgo de ser tomados por un asunto de error sobre la persona.

New York University

Traducción: Sergio Eduardo Visacovsky
(Departamento de Ciencias Antropológicas,
Universidad de Buenos Aires).

Bibliografía

ADDAMS, J., «Utilization of Women in City Goverment», en Alice ROSSI (ed.), *The Feminist Papers*, New York, Bantam, 1973, pp. 604-612, (1º ed. 1907).

ALTHUSSER, L., «Ideology and Ideological State Apparatuses», en *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New York, New Left Books, 1971, pp. 121-173.

AUGÉ, M., *The Anthropological Circle*, New York, Cambridge University Press, 1979.

BERTAUX, D. y KOHLI, M., «The Life Story Approach: A Continental View», *Anual Review of Sociology* , Nº10, 1984, pp. 215-237.

CALLAHAN, D. y CALLAHAN, S., «Abortion: Understanding Differences», en *Family Planning Perspectives,* Nº 16 (5), 1984, pp. 219-221.

COLLIER, J., ROSALDO, M. y YANAGISAKO, S., «Is There A Family. New Anthropological Views», en THORNE, B., y YALOM, M., (eds.*), Rethinking the Family*, New York, Lonzman, 1982, pp. 25-39.

COTT, N., *The Bonds of Womanhood: 'Woman's Sphere' in New England*. 1780-1835, New Haven, Ct., Yale University Press, 1977.

COTT, N. y PLECK, E., «Introduction», en COTT, N. y E. PLECK (eds.), *A Heritage of Her Own,* New York, Simon & Schuster, 1979.

CRAPANZANO, V., *Tuhami*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

DEGLER, C., *At Odds: Women and The Familiy in America from the Revolution to the Present*, New York, Oxford University Press, 1981.

EPSTEIN, B., *The Politics of Domesticity*, Middletown, Wesleyan University Press, 1981.

FOUCAULT, M., *L'Ordre du discours*, París, Gallimard, 1971.

FOX, B. (ed), *Hidden in the Household: Women's Domestic Labour Under Capitalism*, Ontario, The Women's Press, 1980.

GARTON, J., *Who Broke the Baby?*, Minneapolis, Bethany Fellowship, 1979.

GIDDENS, A., *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley, University of California Press, 1979.

20 Robert STAM, "Mikhail Bakhtine and Left Cultural Critique". *Posmodernism and Its Discontents*. Ann KAPLAN, ed, Bristol, Verso Press, 1990:118.

GINSBURG, F., "The Body Politic: The Defense of Sexual Restriction by Anti-Abortion Activists", en VANCE, C., (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1984, pp. 173-188.

——— "Procreation Stories': Reproduction, Nurturance, and Generation in Life Narratives of Abortion Activists", *American Ethnologist*, Nº 14 (4), 1987, pp. 623-636.

——— *Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community*, Berkeley, 1989, University of California Press.

——— "The Word-Made Flesh: The Disembodiment of Gender in the Abortion Debate", en: GINSBURG, F. y TSING, A. (eds.), *Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture*, Boston, 1990, Beacon Press.

GORDON, L., *Woman's Body, Woman's Right: A Social History of Birth Control in America*. New York, 1977, Penguin.

——— "Why Nineteenth-Century Feminits Did Not Support 'Birth Control' and Twentieth Century Feminists Do: Feminism, Reproduction and the Family", en: THORNE, B. y YALOM, M. (eds.), *Rethinking the Family*, New Yorker, 1982, Longman, pp. 40-53.

JONES, G., "Abortion's Muddy Feet", en ANDRUSKO, D. (ed.), *To Rescue the Future: The Pro-life Movement in the 1980's*, Harrison, NY, 1983, Life cycle Books.

LUKER, K., *Abortion and the The Politics of Motherhood*. Berkeley, 1984, University of California Press.

LYND, R. y H., *Middletown: A Study of Contemporary American Culture*, New York, 1929, Harcourt Brace & Jovanovich.

——— *Middletown in Transition: A Study in Cultural Conflicts*, New York, 1937, Harcourt Brace & Jovanovich.

MARSHNER, C., "Quoted in Dee Jepsen", en *Beyong Equal Rights,* Waco, Texas, 1984, Word Press, pp. 32.

MINTZ, S., *Worker In the Cane*, New York, 1974, Norton.

NOONAN, J., *A Private Choice: Abortion in America in the Seventies*, New York, 1979, Free Press.

ORTNER, S. y Whitehead, H., *Sexual Meanings*, New York, 1981, Cambridge University Press.

RYAN, M., "The Power of Women's Networks: A Case Study of Female Moral Reform in Antebellum America", en *Feminist Studies*, Nº 5 (1), 1979.

——— *Womanhood in America*, New York, 1983, Watts.

SAHLINS, M., *Islands of History*, Chicago, 1983, University of Chicago Press.

SHOSTAK, M., *Nisa*, New York, 1983, Vintage.

TERDIMAN, R., *Discourse/Counter-Discourse*, New York, 1985, Cornell University Press.

WELTER, B., "The Cult of True Womanhood, 1820-1860" en *American Quaterly*, Nº18, 1966, pp. 151-174.

WOLF, E., *Europe and the People Without History*, Berkeley, 1982, University of California Press.

Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica[1]

Gustavo Lins Ribeiro

La constante fluidez teórica y metodológica entre las distintas disciplinas que analizan la experiencia humana lleva a los antropólogos a buscar, con frecuencia, las especificidades de la perspectiva de la Antropología. Así como existen varias sociologías, psicologías, economías, filosofías, historias, existen muchas antropologías. No es este el lugar para problematizar la relación entre diferencias internas a cada disciplina y diversidad de parámetros teóricos metodológicos. Pero antes de entrar en nuestra cuestión central, un comentario introductorio general puede ser hecho. La fuerza del debate contemporáneo en torno de la hermenéutica ha traído, de nuevo, a un primer plano la discusión sobre la relación individuo/sociedad. En el campo de las ciencias sociales, la polémica, una vez más, se establece en términos de la tensión existente entre los enfoques subjetivistas y los llamados objetivistas.

Desde ya, la salida para la presente situación sólo puede plantearse en términos de una comprensión dialéctica –sin abusar de esta desgastada palabra– de la relación individuo/sociedad. Los individuos no son productos mecánicos y pasivos de determinaciones sociales (una especie de reduccionismo sociológico a lo Durkheim) ni de determinaciones económicas o de clase (una especie de reduccionismo relacionado con el materialismo histórico).[2] En realidad, más que hablar de individuo y/o sociedad, habría que hablar siempre en términos conjuntos, al modo de la relación individuo/sociedad, donde las partes se constituyen mutuamente. Considerar permanentemente esta cuestión en término relacionales permite evadir los problemas más ontológicos que se plantean siempre cuando la discusión intenta comprender cuál de los lados es más importante para la determinación de la realidad, si el individual o el social.

Está claro que ninguna persona existe a no ser socialmente. Recordemos las críticas a las "robinsonadas" hecha por Marx (1977). Pero también es claro que los individuos pueden cambiar los marcos definidos de lo social; y aquí recordamos la conocida consideración sartreana que dice que es cierto que Paul Valéry es un intelectual pequeño-burgués, pero no todos los intelectuales pequeño-burgueses son Paul Valéry (Sartre 1967: 50).[3] De hecho, la relación individuo/sociedad está mediatizada no solamente por trayectorias específicas de desarrollo de personalidades que califican a individuos como agentes competentes, sino también por coyunturas históricas concretas (donde las trayectorias individuales se realizan) que crean los límites y posibilidades de resolución de impases cotidianos ó estructurales, tanto respecto de la manutención

1 En *Cuadernos de Antropología Social*, Sección Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras-UBA, Vol. 2, Nº. 1, 1989, pp. 65-69.

2 Aquí se podrían agregar discusiones que apunten a limitaciones de orden cognitivo-simbólico, como los casos del determinismo lingüístico de Sapir (1964) y tesis como las de la ideología dominante (Marx y Engels, 1970). Para una discusión contemporánea sobre subjetivismo/objetivismo con relación a la teoría marxista sobre ideología, véase Abercombie et. al., 1983; Therborn, 1984.

3 El mejor contexto para problematizar esta cuestión es el surgimiento de liderazgos en movimiento políticos que han sufrido cambios radicales. Aunque las condiciones objetivas para los cambios estén presentes, se hace necesario que individuos concretos (y muchas veces apenas algunos de ellos) se transformen en operadores que actualicen los cambios y les impriman determinadas direcciones a través de sus propias lecturas sobre las posibilidades concretas de acción. Evidentemente la acción social de los individuos está muy claramente –en términos de cambios sociopolíticos– matizada por sus posiciones de clase.

de un determinado orden cuanto de su cambio gradual o radical.

Extrañamiento y conciencia práctica

Si hay algo positivo en la vuelta a ese viejo debate, es la búsqueda de cuerpos teóricos que pretenden superar las discusiones anteriores. La polémica teórica siempre fue una de las vías de oxigenación de las perspectivas interpretativas en las ciencias sociales. En este sentido, un trabajo como el de Anthony Giddens (1984) representa un esfuerzo que plantea muy abiertamente cuestiones importantes para el futuro de esta discusión. Así, sin detenerme en las críticas que pueden ser hechas, justamente por las reverberaciones más subjetivistas de su "teoría de la estructuración" utilizaré, enseguida, una de sus nociones, la de "conciencia práctica", para pensar la especificidad de la perspectiva antropológica.

El "extrañamiento" de la realidad es uno de los puntos que fundamenta la perspectiva del antropólogo desde que a partir de Malinowski la investigación de campo se impuso como una marca de nuestra identidad académica.[4] Trátase de un elemento cualitativo que diferenciaría –en el trabajo etnográfico, y a partir de éste en la construcción de objeto– la "mirada" del antropólogo. Al no participar como nativo en las prácticas sociales de las poblaciones que estudia, en las imposiciones cognitivas de una determinada realidad social, el antropólogo experimenta, existencialmente, el extrañamiento como una unidad contradictoria: al ser, al mismo tiempo, aproximación y distanciamiento. Es como estar delante de un sistema de signos –vivirlo relacionándose primeramente con sus significantes pero sin comprender del todo sus significados. Esta sería una característica depositada en las normas de reproducción del saber antropológico por los estudios de sociedades no occidentales, fundamento tradicional de la disciplina. Así, la perspectiva antropológica se basaría en una tensión existente entre el antropólogo como miembro –aunque especial– de un sistema social y cognitivo intentando transformar lo exótico en familiar.

Esta tensión ha sido resumida en la formula nosotros/otros, donde "nosotros" significa el antropólogo y todo lo que le es familiar como miembro de una sociedad: y "otros", los actores sociales que estudia, lo exótico. Al estudiar "su" propia sociedad el antropólogo busca realizar la operación inversa, convertir lo familiar en exótico, usando –por principio y por racionalización metodológica– una posición de extrañamiento.

Es importante, a efectos de nuestra discusión, destacar que cuando el antropólogo se dirige a una investigación de campo se desplaza físicamente de sus parámetros cotidianos, insertándose en parámetros que, aun cuando no le son totalmente exóticos, le son desconocidos por no ser un actor social significante ya que no posee una historia e identidad vivida y preestablecida en aquella red social en la que va a trabajar.

El extrañamiento es una experiencia socialmente vivida, básica en la construcción de la perspectiva antropológica, que puede ser relacionada con la noción de "conciencia práctica" que Anthony Giddens desarrolla al discutir la tríada freudiana *id, ego*, *super ego*. Por considerar que la perspectiva de Freud es problemática respecto a la autonomía de los individuos como agentes sociales, Giddens elabora una síntesis, incorporando principalmente, elementos de la sociología interaccionista de Goffman. Propone, entonces, la existencia de las siguientes categorías constitutivas del sujeto humano: el sistema de seguridad básico, la conciencia práctica y la conciencia discursiva (Giddens 1984 y siguientes). No entraremos en la polémica sobre el status heurístico de las concepciones freudianas. Aquí nos interesa utilizar la discusión de Giddens sobre "conciencia práctica" para poder repensar la especificidad de la perspectiva antropológica.[5]

La noción de conciencia práctica implica que los agentes sociales, en su contexto cotidiano, dejan de monitorear activamente distintas fuentes de información. Estas entran en el desarrollo de las acciones de los actores como supuestos, como "lo dado". Esta fijación, de los elementos constitutivos de los contextos significantes para las interacciones, está dada por la rutinización de los encuentros sociales en el cotidiano de los agentes sociales. Las fuentes de información no monitoreadas discursivamente son parte significante de los elementos que son considerados y entran como parte constitutiva de las características de las interacciones pero no necesitan estar explicitadas como elementos discursivos conscientes. Están ahí, como datos del escenario concreto del desarrollo de las acciones. La "conciencia práctica" se diferencia del inconsciente en que

4 El antropólogo parece ser uno de los pocos "outsiders" que se vanagloria de serlo y lo transforma en la base de su identidad. Lo que sigue está basado en una discusión desarrollada por Roberto da Matta (1982).

5 Como ocurre con la mayoría de los esfuerzos de síntesis teórica, el trabajo de Giddens tiene áreas más oscuras y menos desarrolladas que otras. Lo importante es que es suficientemente rico como para estimular discusiones que posibilitan ver o proponer nuevas cuestiones. La apropiación que hago de la noción de conciencia práctica implica menos "conciencia" de lo que probablemente argumentaría Giddens, aunque él mismo no es suficientemente claro sobre la relación entre consciente e inconsciente.

no existe ninguna barrera entre ella y la conciencia.[6] Ella es fuente básica de la reproducción de la vida social, ya que crea la confianza en que los parámetros de monitoreo mutuo de las acciones están presentes creando el contexto compartido y no problematizado. La rutina y la previsibilidad son fuentes de seguridad.[7]

La noción de "conciencia práctica" podría ser aproximada a la de "fetiche de la mercancía" de Marx (1906: 41-96), en el sentido estricto de que ambas apuntan a la existencia de dimensiones de la realidad social que escapan a la percepción discursiva de los individuos pero, no obstante, son fundamentales para la relación social. Así, la noción de conciencia práctica también apuntaría a la alineación de los individuos de fuentes que históricamente crean parámetros objetivos para sus interacciones. Tales fuentes pueden ser tanto objetos, relaciones, organizaciones espaciales, informadores de significado y definidores de contexto físico de interacción como relaciones económicas, sociales y cognitivas/ simbólicas que son heredadas y que marcan los límites de las lecturas posibles en los encuentros. La búsqueda por conceptualizar una dimensión que entra cualitativamente – pero básicamente de manera difusa– en la constitución del tejido simbólico de los encuentros sociales está presente también en nociones como la de "indexicalidad" (para una discusión sobre indexicalidad véase Crapanzano 1981).

Desconocimiento, desfasajes y asimetrías: explicitando la conciencia práctica

El punto central para la argumentación en términos de la especificidad de la Antropología es que el antropólogo, al insertarse en realidades sociales de las cuales no participa en lo cotidiano, desconoce –y este desconocimiento es parte central del extrañamiento– inmediatamente la "conciencia práctica", importante para la definición de los parámetros del flujo de la vida social de los agentes sociales que intenta conocer. El antropólogo se ubica, así, en una posición/ perspectiva de un actor social "descalificado", cuyo equivalente más próximo serían los niños.[8]

De este modo, al no participar de la "conciencia práctica" de los actores sociales que estudia, el extrañamiento se produce objetivamente para el investigador (ya que los "supuestos" del cotidiano no lo son para él) y, al mismo tiempo, subjetivamente, ya que puede ver como sujeto lo que los otros no pueden. Se da de nuevo el distanciamiento (la no participación en un código) y la aproximación (presencia física en los contextos y el interesarse de elementos centrales de la realidad social analizada). Así, la práctica de investigación antropológica, basada en el extrañamiento, es una dinámica objetiva y subjetiva fundamentándose fuertemente en la percepción/explicitación de la conciencia práctica de los agentes sociales estudiados. Gran parte de la producción antropológica es, entonces, investigación sobre la conciencia práctica.[9] De aquí proviene, muchas veces, la sensación de que lo que el antropólogo hace es organizar y sistematizar lo que ya se "sabe". De hecho –y aproximándonos de nuevo a la discusión marxista sobre fetiches– "lo hacen pero no lo saben" (Marx, 1906).

Como "outsider" el antropólogo representa para los agentes que estudia una ruptura con el flujo de la regularidad cotidiana. Así, su presencia en los contextos sociales que investiga le da un carácter de agente "rompedor" de la rutina de las actividades sociales, transformándolo en una pantalla donde los actores sociales proyectan, simultáneamente, sus nuevas percepciones causadas tanto por las expectativas interpretativas operadas por la presencia del antropólogo. Por esto frecuentemente ocurren crisis mutuas de identidad en los encuentros etnográficos.

El extrañamiento se revela una vez más como una experiencia subjetiva y objetiva del antropólogo. Por desconocer subjetivamente la conciencia práctica de los actores sociales sobre los cuales desarrolla su investigación, puede –con sus filtros subjetivos– percibirla objetivamente. Al mismo tiempo, se transforma objetivamente en el espacio

6 "Los agentes humanos o actores tienen, como un aspecto inherente a lo que hacen, la capacidad de comprenderlo mientras lo hacen. Las capacidades reflexivas del actor humano están característicamente involucradas de manera continua en el flujo de conducta diaria en los contextos de actividad social. Pero la reflexividad opera apenas parcialmente en un nivel discursivo. Lo que los agentes saben sobre lo que ellos mismos hacen y por qué lo hacen (sus conocimientos *como* agentes) es altamente desarrollado en conciencia práctica. La conciencia práctica es todo lo que los actores saben tácitamente sobre cómo "proseguir" en los contextos de la vida social sin poder darle expresión discursiva directa" (Giddens, 1984: XXIII).

7 Según Giddens (1984: XXIII) la rutinización es vital para los mecanismos psicológicos a través de los cuales un sentido de confianza o seguridad ontológica se sostiene en las actividades diarias de la vida social. Ejercida primordialmente por la conciencia práctica, la rutina interpone una cuña entre el contenido potencialmente explosivo del inconsciente y el monitoramiento reflexivo de la acción que los agentes "demuestran". Para la importancia de la rutinización como medio de controlar la excepcionalidad véase la discusión weberiana sobre la "rutinización del carisma" (Weber, 1968).

8 En otro lugar (Ribeiro, 1982) sugerí que los niños podrían ser vistos como una "minoría social transitoria", ya que irremediablemente se transforman en el "otro" que los controla.

9 A los más preocupados con la formalización metodológica de las investigaciones se les puede sugerir el uso de categorías producidas por la etnografía de los hechos comunicativos como base para una sistematización y operacionalización de estas ideas (véase, por ejemplo, Hyme 1982).

social, ruptura del cotidiano, en contra del cual los actores sociales trazan posibles descubrimientos sobre sus conciencias prácticas, posibilitados por la presencia del antropólogo como actor social que desconoce las reglas de la rutinización, de la reproducción de los parámetros cotidianos. La fuerza de la rutina como elemento central de la vida social genera, por otro lado, la necesidad de socializar al antropólogo, de domesticarlo, de darle un lugar en las redes sociales locales, ubicándolo en el aparente flujo de prácticas eternizadas y naturalizadas a través, frecuentemente, de rituales de nominación, atribuciones de roles de parentesco ficticio u ofrendas rituales. Hay que subrayar que este proceso cuenta con la participación activa del antropólogo quien establece complejas relaciones de seducción con sus informantes. En esta dialéctica de aproximación/distanciamiento está subsumida una paradoja central de la experiencia existencial de la práctica del antropólogo y definida – anecdóticamente– en la antropología norteamericana con la expresión: "you can never go native" (uno nunca se transforma en nativo).

Asincronías: ¿descotidianizar es conocer?

Al ser un "rompe-rutinas" cotidianas el antropólogo se aproxima a otros actores de su propia sociedad que, en sus prácticas sociales cotidiana viven en permanente desfasaje con la sincronía dominante de la reproducción de la vida social: los artistas en particular, y los intelectuales en general. De hecho, en distintos momentos de su propia vida personal la irregularidad (con relación a los grandes ciclos de reproducción del cotidiano de la vida social) se impone al antropólogo. El momento más evidente es la investigación de campo que también le priva de su conciencia práctica, de su rutina, y lo inserta directamente en el "extrañamiento" de la realidad. Pero también, muchas tareas docentes y académicas –por ejemplo, irregularidades en horarios de trabajo que no encajan con aquellos de la gran mayoría– "descotidianizan" al antropólogo. Si agregamos el hecho de no ser portador de un discurso sacralizador del orden cotidiano (relativizar, por ejemplo, puede ser una imposibilidad real para mucha gente), la práctica del antropólogo aparece como una ruptura con las formas de la vida cotidiana de los actores sociales. El "descotidianizar" parecería ser, por lo tanto, no solamente una manera de ser, sino también de vivir, en una búsqueda de solucionar la tensión aproximación/distanciamiento para revelar, a través de una experiencia totalizante, los elementos constitutivos de la realidad social.[10]

Habría que intentar comprender hasta qué punto esta característica de "rompe-cotidianos" no se refleja en la propia constitución/percepción del antropólogo como una especie de actor social "divergente" en su propia sociedad.

Bibliografía

ABERCROMBIE, N.; , S. Y TURNER, B. S., "Determinancy and Indeterminancy in the Theory of Ideology" en *New Left Review,* Nº 142, 1983, pp. 55-66.

CRAPANZANO, V., "Text, Transferece and Indexicality" en *Ethos*, Nº 9, 1981, pp. 122-148.

GIDDENS, A., *The Constitution of Society*, University of California Press, 1984.

HYME, D., "Toward Ethnographies of Communication: the Analysis of Communicative Events" en Pier Paolo Giglioli, *Language and Social Context*, Harmondsworth, Penguin Books, 1982, pp. 21-44.

MARX, K., "Introduçao a Critica da Economia Política" en *Contribuçao a Critica da Economía Política*, Sao Paulo, Livraria Martins Fontes Editora, 1977, pp. 199-231.

——— "Commodities" en *Capital; a Critique of Political Economy*, New York, The Modern Library, 1906, pp. 41-96.

MARX, K. y ENGELS, F., *The German Ideology*, London, Lawrence & Wishart, 1970.

DA MATTA, R., "O Carnaval como um Rito de Passagem", en *Ensaios de Antropologia Estrutural*, Petrópolis, Vozes, 1977, pp. 19-66.

——— "O Oficio de Etnólogo, ou como ter Anthropological Blues", *Comunicaçao* Nº 9,

——— Rio de Janeiro,, Museu Nacional, 1982.

RIBEIRO, G. L., "Aspectos Contemporaneos da Questao indígena" en *Raizes*, Nº 1, 1982, pp. 45-54.

SAPIR, E., (1931) "Conceptual Categories in Primitive Languages", en Dell Hymes (comp) *Language in Cul-*

10 La importancia de los hechos no cotidianos como reveladores de dinámicas subyacentes a la realidad es bastante admitida en la antropología tanto por el lado del estudio de rituales como por la influencia del psicoanálisis que comparte el mismo principio (Van Gennep, 1960; Matta, 1977; Turner, 1974).

ture and Society. A Reader in Linguistics and Anthropology, New York, Harper & Row, 1964, p. 128.

SARTRE, J. P., *Questao de Método*, Sao Paulo, Difusao Europeia do Livro, 1967.

THERBORN, G., "The New Questions of Subjectivity" en *New Left Review*, Nº 143, 1967, pp. 97-107.

TURNER, V., *Dramas, Fields and Metaphors*, Cornell University Press, 1974.

VAN GENNEP, A., *The Rites of Passage*, Chicago, Phoeniz Books, University of Chicago Press, 1960.

WEBER, M., *Economy and Society*, New York, Bedminster Press, 1968.

WHORF, B.L., "The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language", en L. Spier, A.I. Hallowell, S.S. Newman (comps), *Language, Culture and Personality*, Menasha, Wisconsin, Banta, 1941, pp. 75-93.

Crimen y costumbre en la sociedad salvaje[1]

B. Malinowski

La constitución de una comunidad poblado: la posición de su jefe y de su distrito, los privilegios y deberes del mago público, todos esos son otros tantos sistemas jurídicos independientes.

Ya que sabemos que la ley primitiva no es perfecta, surge el problema: ¿cómo se conduce ese cuerpo compuesto de sistemas bajo circunstancias apremiantes? ¿es que cada sistema está bien amortizado dentro de sus propios límites? Y, lo que es más, ¿es que tal sistema se mantiene dentro de sus límites o tiene tendencia a invadir terreno ajeno? Una vez más tenemos que recurrir a los elementos criminales, desordenados y desleales de la comunidad para que nos proporcionen el material necesario para responder estas preguntas.

Así, pues en lo que ahora vamos a exponer –lo que haremos concretamente y con cierto detalle– tendremos presentes los problemas principales que aún no están solucionados: la índole de los actos criminales y de procedimiento jurídico en sus relaciones con el derecho civil; los factores principales que han desempeñado un papel activo en restablecer el equilibrio perturbado; las relaciones y los posibles conflictos entre los diversos sistemas de la ley nativa.

Mientras estuve en las Trobiand dedicado de lleno al estudio sobre el terreno de los nativos de allí, siempre viví con ellos, planté mi tienda de campaña en su poblado y de esta manera estuve siempre presente en todo lo que ocurría, ya fuese trivial o importante, monótono o dramático. El suceso que ahora voy a relatar ocurrió durante mi primera visita a las islas Trobiand a los pocos meses de haber comenzado mi trabajo de estudio sobre el terreno en el archipiélago.

Un día, un súbito coro de gemidos y una gran conmoción me hicieron comprender que había ocurrido una muerte en algún lugar de la vecindad. Me informaron que Kima´i, un muchacho conocido mío, que debería tener unos dieciséis años, se había caído de un cocotero y había muerto.

Inmediatamente me trasladé al poblado más próximo, que es donde había ocurrido el accidente, y allí me encontré con los actos mortuorios, que estaban en pleno desarrollo. Como éste era el primer caso de muerte, duelo y entierro que yo presenciaba, en mi interés por los aspectos etnológicos del ceremonial me olvidé de las circunstancias de la tragedia, a pesar de que en el poblado ocurrieron simultáneamente uno o dos hechos singulares que deberían haber despertado mis sospechas. Descubrí que, por una coincidencia misteriosa, otro muchacho había resultado herido de gravedad, al mismo tiempo que en el funeral se percibía claramente un sentimiento general de hostilidad entre el poblado donde el muchacho había muerto y aquel donde se había trasladado el cadáver.

Sólo mucho más tarde pude descubrir el verdadero significado de estos acontecimientos: el muchacho se había suicidado. La verdad es que había quebrantado las reglas de exogamia y su compañera de delito era su prima materna, la hija de una hermana de la madre. Esto era sabido desde hacía cierto tiempo y generalmente desaprobado, pero no se había hecho nada hasta que un pretendiente, despreciado por la muchacha y que por lo tanto se consideraba personalmente agraviado, tomó la iniciativa. Este rival había amenazado con usar magia negra contra el joven culpable, pero esto no había surtido ningún efecto. Entonces, una noche insultó al rival en público y lo acusó de incesto ante la colectividad, lanzándole ciertos epítetos intolerables para un nativo.

Para el infortunado joven sólo había un remedio, un sólo modo de escapar a la vergüenza. A la mañana siguiente se atavió y adornó con sus galas de los días festivos, subió a un cocotero y se dirigió a la comunidad hablando desde las hojas de árbol despidiéndose de ellos. Explicó las

1 Malinowski, B., *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, II parte, cap. I y II, Barcelona, Ariel, 1971

razones que le movían a un acto tan desesperado y lanzó una acusación velada contra el hombre que le había empujado a su muerte, sobre el que ahora los miembros de su clan tenían el deber de vengarle. Luego, según la costumbre, se lamentó ruidosamente, salió del cocotero que tenía unos veinte metros de alto y se mató en el acto. A todo esto siguió una lucha dentro del poblado en la que su rival fue herido; la pelea se repitió durante el funeral.

Este caso abría un cierto número importante de líneas de investigación. Me encontraba en presencia de un crimen manifiesto: el quebrantamiento de la exogamia del clan totémico. La prohibición exogámica es una de las piedras angulares del totemismo, del derecho matriarcal y del sistema clasificatorio del parentesco. Todas las hembras del clan de un hombre son llamadas hermanas por éste y le son prohibidas como tales. Es un axioma de la antropología el hecho de que nada suscita un horror más grande que el quebrantamiento de esta prohibición y que, además de una fuerte reacción de la opinión pública, hay también castigos sobrenaturales que acompañan este delito. Y se sabe que este axioma no está desprovisto de base factual. Si se interroga a los nativos de las Trobiand sobre este asunto, se verá que todos confirmarían este axioma, es decir, que los nativos muestran horror a la sola idea de violar las reglas de la exogamia y que creen firmemente que el incesto de clan puede ir seguido de llagas, enfermedades e incluso la muerte. Éste es el ideal de la ley nativa y en cuestiones morales es fácil y hasta agradable adherirse estrictamente al ideal cuando se juzga la conducta de los otros o se expresa una opinión sobre la conducta en general.

No obstante, cuando se trata de aplicar la moralidad y los ideales a la vida real, las cosas toman un aspecto diferente. En el caso descrito era obvio que los hechos no concordaban con el ideal de conducta. La opinión pública no se mostraba ultrajada en absoluto por el conocimiento del delito y por los insultos que la parte interesada lanzó públicamente contra el culpable. Incluso entonces, el muchacho tuvo que castigarse a sí mismo; por lo tanto, la "reacción del grupo" y la "sanción sobrenatural" no fueron los principios activos en el caso; adentrándome más en la materia y recogiendo información concreta, descubrí que la violación de la exogamia –por lo que respecta al comercio sexual, no al matrimonio– no es un caso raro ni mucho menos, y que la opinión pública se muestra indulgente aunque decididamente hipócrita. Si el asunto se lleva a cabo ocultamente, con cierto decoro, y si nadie en particular suscita dificultades, la "opinión pública" murmurará, pero no pedirá un castigo severo. Si, por el contrario, se produce escándalo, todo el mundo se volverá contra la pareja culpable y, por el ostracismo y los insultos, uno de ellos o los dos podrán ser inducidos al suicidio.

En cuanto a la sanción sobrenatural, este caso me condujo a un descubrimiento interesante e importante. Me enteré de que hay un remedio perfectamente bien establecido contra cualquier consecuencia patológica de esta transgresión, un remedio que si se aplica correctamente es considerado prácticamente infalible. Es decir que el nativo posee un sistema de magia que consiste en hechizos, encantamientos y ritos ejecutados sobre el agua, las hierbas y las piedras, que cuando se lleva a cabo correctamente resulta completamente eficaz para deshacer los malos resultados del incesto de clan.

Ésa era la primera vez en mi trabajo que me encontraba con lo que podría llamarse un sistema bien establecido de evasión y esto en el caso de una de las leyes más fundamentales de la tribu. Más tarde descubrí que semejantes desarrollos parásitos en las principales tramas del orden tribal existen en otros varios casos, además de los que sirven para contrarrestar el incesto. La importancia de este hecho es obvia. Muestra claramente que una sanción sobrenatural no salvaguarda siempre una regla de conducta por medio de un efecto automático; contra la influencia mágica puede haber contramagia (pp. 92-97).

[…]

El suicidio, aunque no sea en modo alguno una institución puramente jurídica, posee incidentalmente un aspecto que lo es. Se practica por dos métodos seguros: el *loú* (lanzarse desde lo alto de una palmera) y tomando veneno irremediablemente de la vesícula biliar de un pez globo (*soka*); luego está el método más suave de tragar parte del veneno vegetal *tuva*, veneno que consiguientemente se emplea en peleas de enamorados, disputas matrimoniales y casos similares, de los cuales ocurrieron varios durante mi permanencia en las Trobiand, y ninguno de ellos resultó fatal.

Las dos formas fatales de suicidio se usan como medio de escapar a situaciones sin salida y la actitud mental que las acompaña es algo compleja, abarcando el deseo del propio castigo, la venganza, la rehabilitación y el agravio sentimental. Un número de casos concretos, brevemente descritos, servirá para ilustrar mejor la psicología del suicidio.

Un caso similar al de Kima´i descrito más atrás era el de una muchacha de nombre Bomawaku que estaba enamorada de un joven de su propio clan. Ella tenía ya un pretendiente oficial y conveniente por el que no sentía ningún afecto. Esta muchacha vivía en su *bukumatula* (dormitorio de soltera), construido para ella por su padre, donde recibía a su amante ilícito. Su pretendiente lo descubrió y la

insultó en público, inmediatamente después de lo cual Bomawaku se puso su vestido de las fiestas y sus mejores adornos, se lamentó desde lo alto de una palmera y se tiro abajo. Ésta es una vieja historia que me contó un testigo presencial en reminiscencia de la tragedia de Kima´i. Esta muchacha también había buscado un escape de un atolladero intolerable en el que la habían colocado su pasión y las prohibiciones, pero la causa inmediata y verdadera del suicidio era el momento del insulto público. Si no hubiese sido por esto, el conflicto entre amor y prohibición, más profundo pero menos acerbo, no la habría conducido nunca a un acto tan arrebatado (pp. 113-116).

[…]

Llegaron a mi conocimiento varios casos similares ilustrativos de las tensiones entre marido y mujer, entre enamorados, entre parientes.

En la psicología del suicidio pueden registrarse dos motivos: primero, hay siempre algún pecado, crimen o explosión pasional que debe ser expiado, ya sea una violación de las reglas de la exogamia, un adulterio, una injusticia hecha o una tentativa de escapar a las propias obligaciones; segundo, una protesta contra los que han sacado a la luz este pecado, han insultado públicamente al culpable y le han colocado en una situación intolerable.

A veces uno de estos dos motivos puede ser más destacado que el otro, pero por regla general es una combinación de ambos en proporciones iguales. La persona públicamente acusada admite su culpa, carga con las consecuencias y se castiga a sí misma, pero al mismo tiempo declara que se la ha tratado mal, apela a los sentimientos de quienes le han empujado a este extremo si éstos son sus amigos o parientes o, si son sus enemigos, apela a la solidaridad de sus parientes y le pide que lleven a cabo una venganza (*lugwa*).

El suicidio no es ciertamente un medio de administrar justicia, pero proporciona al acusado y oprimido –tanto si es culpable como si es inocente– una forma de escape y de rehabilitación. Esto tiene una gran significación en la psicología de los nativos, es un freno permanente contra la violencia de conducta y del lenguaje, y de cualquier desviación de la costumbre o de la tradición que pudiese dañar u ofender a otro. Así, pues, el suicidio, como la hechicería, es un modo de hacer que los nativos observen estrictamente la ley, un medio de evitar los tipos de conducta extremos e inusitados. Ambos (el suicidio y la hechicería) son influencias pronunciadamente conservadoras y como tales constituyen sólidos puntales de la ley y del orden (pp. 117-118).

Capítulo 5. Antropología del consumo

Los pensadores del siglo XVIII fueron los primeros en sacar a la luz las cuestiones centrales de la antropología contemporánea, identificando el dominio sociocultural como un campo específico y legítimo de estudio. Podríamos decir que las ideas de estos filósofos no sólo anticiparon, sino que constituyeron las bases y los ejes temáticos en cuyos términos siguen debatiendo los antropólogos de nuestro siglo a la hora de definir y teorizar sobre las categorías de Naturaleza, Cultura y Sociedad.

Uno de estos ejes es el reconocimiento de dos dimensiones diferenciadas, presentes en la noción de humanidad. Una de estas dimensiones remite al hombre como ser biológico, a los rasgos somáticos y transmisibles por mecanismos de herencia biológica. La otra alude al conjunto de atributos y productos de la humanidad que son extrasomáticos y transmisibles por procesos de aprendizaje.

El postulado de los primeros antropólogos evolucionistas respecto de la doble naturaleza humana (ser biológico-ser cultural) se organiza en torno a la distinción mencionada anteriormente. Este postulado conduce inmediatamente al primer interrogante, presente también en el pensamiento de los filósofos de la Ilustración: ¿cuál es la relación entre los aspectos fisiológicos y orgánicos del hombre, determinados genéticamente, los cuales dan cuenta de la unidad de la especie humana, y los aspectos socioculturales, adquiridos por herencia social, los cuales dan cuenta de la diversidad que adopta la experiencia de vida del hombre?

Desde su formulación, los antropólogos no han cesado de teorizar sobre este dilema y no lo han hecho en una única dirección. Todo problema y toda definición de conceptos se construye en el marco de contextos históricos y de perspectivas teórico-metodológicas particulares. No es nuestra intención realizar aquí tal reconstrucción histórica y teórica, sino identificar las ideas sobre las cuales se ha ido edificando el modelo de hombre en torno a dos cuestiones, ambas contempladas en la relación entre Naturaleza-Cultura-Sociedad: lo material y lo simbólico, y la unidad y la diversidad de la condición humana.

Las categorías Naturaleza-Cultura y Sociedad: lo material y lo simbólico

El concepto de Naturaleza remite al conjunto de seres vivos e inanimados. En este sentido las plantas, animales y el hombre, en tanto seres vivos (organismos), comparten necesidades biológicas de reproducción. Otras necesidades prototípicas son: alimento, refugio y reproducción. En este marco prevalece la idea de cuerpo, en tanto objeto empírico, tangible, en su contingencia de forma y de materia. Estas necesidades, que refieren a la existencia física, son necesidades naturales.

La noción de naturaleza –que aquí se presenta– supone la inclusión del hombre como un ser natural, con necesidades naturales, y, por otro lado, supone la concepción de la naturaleza como fuente de recursos para satisfacer dichas necesidades. En este sentido, se desprende un modelo de hombre que remite a su condición de naturaleza (cuerpo, materia) que necesita de otros seres, de otros cuerpos, de otras materias para reproducirse.

La materialidad reside tanto en el tipo de necesidades (reproducción biológica, idea de cuerpo) como en el carácter tangible y empírico de los satisfactores.

Pero, inmediatamente, el concepto de hombre encuentra su especificidad respecto de los otros seres vivos. El hombre, en tanto especie, por medio de la cultura (creación eminentemente humana) y a través de la experiencia social (contacto e intercambio entre individuos) alcanza su particularidad genérica. El hombre no puede pensarse sólo como un cuerpo, sólo como materia.

La relación Naturaleza, Cultura y Sociedad queda planteada. La Cultura y la Sociedad mediatizan la relación entre el hombre como organismo y la Naturaleza como fuente de recursos; además se constituyen en fuentes de otras necesidades humanas. La materialidad en estas nuevas necesidades persiste sólo en el caso en que la satisfacción de las mismas suponga un objeto tangible y empírico; pero ellas mismas ya no son materiales.

La materialidad de la existencia humana no presentaba problemas ni dudas para su identificación. Su existencia resultaba evidente y podía captarse por medio de la percepción sensorial. Por el contrario, ese resto, paradójica-

mente esencial en la constitución de la hominidad, no contaba con la ventaja de su expresión definida y evidente. Era necesario, pues, construirlo. He aquí la importancia del concepto de Cultura en nuestra disciplina. De aquella doble naturaleza humana proclamada por los teóricos evolucionistas, el "ser cultural" acaparó toda la atención. Los biólogos y los naturalistas podían informar sobradamente sobre el hombre-organismo, mientras que el hombre como ser cultural debía ser explicado, y ésa era la tarea de los antropólogos.

Si bien no hay una única definición de cultura, todas ellas reconocen un orden simbólico como elemento constitutivo del concepto. La cuestión que se plantea es si la categoría Cultura remite sólo a este orden o se incluyen otros en su conceptualización.

A pesar de no existir una total coincidencia entre los antropólogos respecto al sentido de lo simbólico, lo cierto es que cualquier intento de definición supone la negación de la materialidad. Resulta, entonces, que lo simbólico siempre remite a aquello intangible, ajeno a la experiencia sensorial. Así, si la materialidad informa del hombre como cuerpo, lo simbólico informa del hombre como mente, como espíritu.

El concepto de Sociedad, al igual que el de Cultura, ha sido definido de diferentes maneras en la literatura antropológica. Tampoco nos proponemos aquí revisar las distintas conceptualizaciones, sino simplemente señalar ciertas ideas que han permanecido asociadas a la noción de sociedad.

El hombre para reproducirse como tal, es decir como unidad de cuerpo y mente, de materia y espíritu, sólo puede hacerlo en el contacto con otros hombres. Si lo innato no es suficiente para explicar la hominidad, si la cultura se adquiere por procesos de enseñanza y aprendizaje, es indispensable postular que el hombre es eminentemente un ser social. Esto quiere decir que es impensable sostener la idea de un individuo autoabastecido. El intercambio está en la base del concepto de sociedad. La cultura no sólo presupone la sociedad sino que ésta es su condición.

Si la asociación de la cultura al orden de lo simbólico nos conduce al universo de lo intangible, su asociación al orden social mitiga la angustia de lo inasible. La sociedad requiere sujetos que en sus comportamientos concretos intercambien y compartan tareas, objetos, expresiones lingüísticas. Al hacerlo, los hombres comunican símbolos a través de estas expresiones sociales, las cuales se encarnan en ellos.

Estos planteamientos permiten comprender por qué las necesidades prototípicas de la reproducción biológica de nuestra especie y su satisfacción, constituyen un ámbito particularmente adecuado para analizar la relación entre el orden material y simbólico.

Lévi-Strauss aborda esta temática en torno a la reproducción sexual y a la alimentación. Señala al Parentesco y a la Economía como dos sistemas de reglas lógicas que permiten analizar el paso de un estado, en que la significación de la hembra y de los alimentos se reduce a la de una relación individual, biológicamente motivada (estado de naturaleza), a otro estado, donde las mujeres y los alimentos del grupo, –"como el ruido que se ha convertido en palabra"– se pueden comunicar (estado de cultura y sociedad).

Otros antropólogos se abocan al análisis del consumo de bienes, elaborando una teoría en la cual el tema de las preferencias y aversiones gastronómicas ocupa un lugar central. Este interés por la alimentación se debe a que, como sostiene Mary Douglas, "La elección de alimentos es sin duda, de todas las actividades humanas, aquella que cabalga de manera más desconcertante sobre el límite entre la naturaleza y la cultura" (1979: 145). La elección del alimento está ligada a la satisfacción de necesidades del cuerpo pero también, por ser una actividad humana, es expresión indiscutible del orden cultural y social.

Organizamos el análisis de esta antropología del consumo en torno a la explicación de dos cuestiones: a) la conversión del objeto natural en recurso alimentario, b) la racionalidad de los hábitos alimentarios. Nos basamos para desarrollar estos temas en el debate que genera su tratamiento en el seno de nuestra disciplina y en la polémica que al respecto mantienen antropólogos y economistas.

A partir de la Segunda Guerra Mundial, el contacto entre la Antropología y la Economía adquirió un sello diferente. En la época de los evolucionistas, la relación entre ambas disciplinas se caracterizó por el préstamo de categorías o simplemente de datos. Los funcionalistas y los particularistas, con un tono marcadamente polémico, se dedicaron a refutar la universalidad de las leyes económicas. Entre 1940 y 1950, los antropólogos comenzaron a reconocer la producción, circulación y consumo de bienes y servicios como un campo de interés analítico. La economía se convirtió en concepto, y como tal en objeto de reflexión teórica; reflexión teórica que alcanzó a gran parte de las categorías que integraban el discurso económico.

En este sentido, el análisis de la transformación de un objeto natural en recurso alimentario supone pensar en términos de la relación entre necesidades y cosas (relación constitutiva del consumo). Plantear esta relación implica poner en primer plano la categoría de "utilidad" y junto con ella a las de "valor de uso y valor de cambio". Veamos

el significado de estos conceptos en el marco de la economía política clásica.

Valor de uso: un objeto se convierte en valor de uso cuando satisface una necesidad del tipo que fuere. En esto reside su utilidad. Fundamentalmente el concepto de valor de uso remite para los clásicos a las propiedades materiales, físicas del objeto. Por esta razón, los economistas clásicos sostuvieron que el valor de uso responde a la naturaleza y en este sentido queda fuera del campo de la economía; es decir, no es un problema a explicar sino que ingresa en la explicación como dato.

Valor de cambio: para que un objeto tenga valor de cambio debe tener como condición necesaria un valor de uso, una utilidad, pero debe entrar en un sistema de intercambio. La relación entre sujeto (como necesidad) y cosa (valor de uso) entra en interacción con otro sujeto y con otra cosa. Así, la cosa que poseo ha dejado de tener valor de uso para mí pero lo tiene para un otro, quien posee una cosa que ha dejado de tener valor de uso para él y lo tiene para mí. El valor de cambio de un bien supone la relación de ese objeto con otro objeto, de una necesidad con otra necesidad. El valor de cambio supone una relación social (intercambio) y plantea el problema de la equivalencia (de la medida).

La economía se movilizó tras el fenómeno del intercambio generalizado de mercancías con mediación monetaria. El valor de cambio de las cosas constituyó, pues, el punto de partida y el eje de discusión tradicional de esta disciplina. La pregunta desencadenante fue: ¿por qué las cosas tienen tal relación de valor (o por qué una unidad de A es igual a dos unidades de B)? ¿Por qué una cosa vale lo que vale?

Dijimos que el reconocimiento del valor de uso, de la utilidad de un objeto, es condición necesaria de su valor de cambio. Pero, ¿a qué se debe el valor de uso de ese objeto? Podríamos sintetizar las respuestas que han dado los economistas a este interrogante de la siguiente manera:

Solución 1. Las cosas de la naturaleza han sido creadas por Dios para servir al hombre. En este sentido, todas las cosas de la naturaleza tienen un valor para el uso. Este valor es una cualidad natural intrínseca al objeto, cuya existencia es independiente de su requerimiento para el uso.

Solución 2. Cuando la cosa es requerida y el hombre la extrae de la naturaleza, la cosa cumple con su destino de ser usada, cumplimiento que necesita de un acto humano de esfuerzo por pequeño que sea. Este esfuerzo ha sido denominado "trabajo". En este caso, el valor de uso de un objeto remite al esfuerzo incorporado en su extracción o producción. Nos encontramos nuevamente frente a la noción de valor de uso intrínseco: trabajo que se ha objetivado en un producto y reside en él. Cuando un individuo efectúa ese esfuerzo de extracción y producción, no con el fin de usarlo "para sí" sino para un "otro" con el propósito de obtener algo a cambio, la cosa manifiesta un valor para el cambio.

Solución 3. La explicación del valor de uso no debe centrarse en la historia del objeto sino en su destino, en la finalidad de su extracción o producción. Si la finalidad es el uso o el consumo, entonces no se trata de un valor de uso intrínseco de la cosa sino de un valor subjetivo dado a la cosa por quienes la requieren.

En la solución 2, el concepto de trabajo es el concepto central de la explicación, tanto del valor de uso como del valor de cambio. En la solución 3, la categoría que prevalece es la de "utilidad relativa". La cosa vale por el grado de satisfacción que produce, lo cual depende de la relación entre cosas disponibles y necesidades a satisfacer. El valor de uso de un objeto alcanzará su nivel máximo cuando la necesidad de él llegue también a su nivel máximo, y disminuirá a medida que su necesidad vaya siendo satisfecha (incluso puede pensarse en una situación de saturación, momento en que el valor de uso desaparecerá).

Las soluciones 2 y 3 fueron sostenidas preeminentemente por los llamados economistas clásicos y neoclásicos respectivamente. Ambas constituyen las fuentes teóricas en las que abrevan los antropólogos cuando se interesan por el tema del valor y la utilidad.

La pregunta inicial es: ¿por qué el objeto natural se convierte en alimento, siendo su utilidad reconocida en este sentido?

Un segundo interrogante, fruto de la observación empírica, es: ¿por qué un mismo objeto puede considerarse parte del menú (incluso a veces como un bocado muy preciado) en una determinada sociedad, y en otra, la sola idea de comerla provoca el más absoluto rechazo?

Respecto al primer enigma podemos decir que los seres humanos comemos alimentos de origen vegetal y animal, es decir somos criaturas omnívoras. Pero al igual que otros animales de esta clase, si bien comemos una amplia variedad de sustancias, no consideramos que todo lo que la naturaleza nos presenta pueda saciar nuestro apetito. Lo cierto es que si hacemos esta comparación comprobaríamos que el inventario gastronómico de la mayoría de las sociedades humanas es reducido. Las cosas de la naturaleza parecen, entonces, clasificarse en dos grandes grupos según los seres humanos las consideren comestibles o no.

Los antropólogos han elaborado varias explicaciones sobre el fundamento de esta discusión. Si tomamos las diferentes conceptualizaciones de valor y utilidad expuestas an-

teriormente, como parámetro para clasificar estas propuestas explicativas, podemos identificar dos vertientes. Una que caracterizaríamos como perspectiva materialista y otra como perspectiva simbólica. La primera adscribe a una concepción de valor de uso y de utilidad en tanto cualidad intrínseca a las propiedades materiales del objeto, mientras que la segunda sostiene que ambas categorías son el resultado de valorizaciones asignadas por los seres humanos.

Desarrollaremos fundamentalmente las posturas prototípicas de cada una de estas vertientes, con la intención de resaltar los elementos distintivos y antagónicos de cada una de ellas.

La perspectiva materialista: la definición de utilidad

Analizaremos la propuesta de M. Harris como exponente de esta perspectiva. Según este autor, la naturaleza presenta al hombre cosas que son biológicamente inadecuadas para convertirse en alimento, "[...] por ejemplo, el intestino humano sencillamente no puede, con grandes dosis de celulosa. [...] Otras limitaciones biológicas explican por qué llenamos con petróleo los depósitos de nuestros automóviles, pero no nuestros estómagos [...]" (Harris, 1991: 9-10).

Si bien para Harris éste es un elemento a tener en cuenta, no es suficiente para la definición de lo que es apto para el consumo "[...]interviene algo más que la pura filosofía de la digestión" (Harris, 1991: 9-10). La misma sustancia, incluso, puede reconocerse como apta para el consumo en cierto tipo de sociedad y en otras no. ¿Cómo se explica esto? La respuesta debe buscarse en las tradiciones gastronómicas de cada grupo humano, en su cultura alimentaria. Esto presupone el aprendizaje y la adquisición, por parte de los miembros de una sociedad, de preferencias y aversiones dietéticas. Así, resulta imposible sostener que el hombre reconozca instintivamente aquello que debe comer. La filosofía y los procesos digestivos propios de nuestra especie sólo nos predisponen a aprender a preferir cierto tipo de sustancias.

Harris vuelve a mirar las cualidades concretas, intrínsecas del objeto, a la hora de interpretar estas preferencias gastronómicas. Según el autor, tanto los seres humanos como sus "primos" los primates prestan especial atención a aquellos recursos que tienen valor nutritivo, es decir que son fuentes de proteínas, vitaminas, calorías, etc. La razón fundamental, según este antropólogo, de que los seres humanos prefieran alimentos de origen animal radica en que éstos, sobre todo cuando son cocinados, constituyen una fuente de proteínas cuantitativa y cualitativamente más elevada que los alimentos de origen vegetal. Desde el punto de vista de la nutrición, las proteínas son muy importantes para el organismo, pues favorecen y regulan el crecimiento de los tejidos. Las proteínas se componen de aminoácidos, de los cuales hay algunos que son esenciales para el crecimiento del organismo humano. Estos aminoácidos esenciales se encuentran en una proporción más elevada en los alimentos de origen animal.

Harris, al apelar a la diferencia de calidad y cantidad proteica entre la carne y los vegetales, fundamenta la utilidad alimentaria de una sustancia en sus propiedades inherentes, intrínsecas. De este modo, la naturaleza material de la cosa tiene una importancia fundamental en la definición de su capacidad o incapacidad para convertirse en alimento para los humanos. En primer lugar, debe hacer una correspondencia entre las características biológicas de la cosa y las características fisiológicas y los procesos digestivos en los humanos. En segundo lugar, el valor nutritivo, propio de la cosa, es un aspecto clave para comprender su utilidad en términos de preferencias dietéticas comparativas.

Por último, el autor introduce dos nuevos elementos que intervienen significativamente en la construcción de la utilidad. La introducción de ambos elementos no contradice los aspectos mencionados anteriormente, por el contrario, los contiene a modo de requerimientos indispensables; pero ingresa en el análisis una dimensión relacional respecto de la conceptualización de la categoría "utilidad".

Algunos alimentos son sumamente nutritivos, sin embargo, son despreciados. ¿Por qué? Según Harris, porque hay ciertos costos y beneficios que cobran más importancia que el valor nutritivo de la sustancia. Estos costos y beneficios deben medirse en términos de tiempo y trabajo invertidos en la extracción, producción de los alimentos, y/o en términos de los efectos positivos o negativos que tal producción implica sobre el suelo, la flora, la fauna y otros aspectos del medio ambiente. Si bien la carne de los insectos tiene un alto valor nutritivo, desde el punto de vista de los costos de tiempo y energía por unidad recolectada, la utilidad, en tanto resultado de la relación entre trabajo invertido y satisfacción obtenida, es ampliamente superada por aquella que aporta la carne de otros animales domésticos o salvajes. En este caso, la historia de producción del bien, el trabajo o energía incorporada y condensada en él, aporta la clave para comprender por qué unas veces se practica su consumo y otras no, y por qué cuando se consume, determinadas especies de la misma clase se comen más que otras.

La utilidad de cosas de igual valor nutritivo está en relación inversa a la cantidad de trabajo y tiempo necesarios para su obtención.

Si bien, en este caso, el trabajo en tanto energía es un atributo que le es agregado al objeto, es decir que no es dado por la naturaleza sino por la intervención humana, lo cierto es que en la evaluación respecto a la utilidad, este atributo aparece formando parte del mismo objeto.

Respecto a los costos y beneficios desde el punto de vista ecológico, la producción y consumo de determinados alimentos por parte del hombre, puede traer aparejado algún tipo de deterioro de las condiciones ambientales que provocarían, en corto o largo plazo, la disminución de las tareas energéticas indispensables para el crecimiento de los seres humanos. En este sentido, la utilidad de un recurso también resulta de una comparación: reconocido el valor nutritivo, un recurso será mas o menos útil según el efecto de su producción y consumo ocasione en el entorno natural dado (por ejemplo, ver el análisis que hace Harris de la producción de carne y su tabú alimentario en la India).

En este caso, el concepto de utilidad conserva una asociación firme con la materialidad, en la medida que la formalización anterior supone concebir la relación hombre-naturaleza como un intercambio de "energía". El hombre se presenta como un organismo (materia) que forma parte, al igual que otros seres vivos y no vivos, de una red de intercambio energético (cadena alimentaria) de la cual depende para lograr su cuota alimentaria. El deterioro de alguno de los componentes de este circuito de energía provocaría alteraciones con efectos negativos para el resto de los componentes.

En síntesis, Harris postula la supremacía del orden material en la definición de la comestibilidad o de la incomestibilidad de los recursos naturales. El autor no niega que la carga simbólica de un recurso desempeñe un papel importante en lo que atañe a reforzar o a perpetuar su condición de alimento o no. Pero tal formalización no representa una respuesta al interrogante planteado sino un enigma. La explicación de este enigma debe buscarse en los "condicionamientos prácticos" que enmarcan la relación entre las necesidades humanas y la naturaleza (ver el ejemplo de las vacas sagradas en la India).

La perspectiva simbólica: la definición de utilidad

Dentro de esta perspectiva podemos incluir los análisis de autores como M. Sahlins, M. Douglas, Archetti, entre otros. Si bien es incorrecto plantear una identidad teórica entre estos autores, podemos, con fines puramente analíticos, señalar fuertes coincidencias respecto al tema que nos ocupa.

Los siguientes postulados de M. Sahlins expresan claramente esta perspectiva simbólica del concepto de utilidad: "En efecto, la utilidad no es una cualidad del objeto, sino un significado de sus cualidades objetivas. [...] En la sociedad humana, ningún objeto tiene existencia ni movimiento salvo por el significado que los hombres pueden asignarle" (1988: 69-170).

La razón por la cual un recurso natural se convierte en alimento no debe buscarse en sus propiedades físicas sino en el sistema simbólico que organiza la experiencia humana con la naturaleza.

El hombre para reproducirse debe satisfacer necesidades biológicas, tales como comer, beber, y refugiarse. Pero las necesidades de comer, de beber, de refugiarse de un cazador paleolítico distan tanto de las de un noble o de un campesino de la Edad Media, como las necesidades de todos ellos distan de las nuestras. La distancia no es sólo respecto de la forma concreta que presentan estas necesidades, ni de las actividades implicadas en su satisfacción, sino también, respecto de los objetos que se reconocen como útiles en cada caso.

Se podría hacer la misma comparación sin recurrir a la historia. No sólo nos parecería impensable saciar nuestro "hambre" comiendo termitas y hormigas sino que tampoco podríamos imaginarnos, luego de una fuerte lluvia, colocando escobas de paja de forma cónica en los orificios de salida para atraparlas, ya que con las alas mojadas no pueden volar. Para las mujeres y los niños de la Costa de Marfil, en cambio, estos insectos y este trabajo forman parte de sus hábitos alimentarios.

Estos autores sostienen que la clasificación comestible/no comestible es la expresión, en el orden de los bienes, de categorías cognitivas que se asientan en valores, ideas, en el marco de los cuales las sociedades humanas definen su concepción de humanidad (qué es ser un hombre y qué no lo es). Harris (aunque no pertenece a esta corriente aporta un ejemplo elocuente en este sentido) cuenta en su libro *Bueno para comer* que cuando daba un curso de Introducción a la Antropología en la Universidad de Columbia, solía repartir entre los estudiantes latas abiertas de saltamontes fritos japoneses con el fin de sensibilizarlos frente al problema de las diferencias culturales. Les pedía que no se comieran todos, que dejaran algo para los demás. Los estudiantes asqueados reaccionaban hostilmente. Al preguntar por esta reacción los jóvenes respondían: "Ud. dirá lo que quiera, pero los que comen estas cosas no son normales. El deseo de comer insectos es antinatural". Va contra la "naturaleza humana", agregaríamos.

Los sistemas de preferencias y abstenciones alimentarias no sólo expresan un concepto de hombre, sino también una concepción de las distintas maneras de serlo. Me refiero a las diferencias de sexo, de grupo de edad, de clase

social y otras formas de identidades sociales. Existen sociedades en las cuales determinado tipo de sustancias son alimentos para los varones adultos pero no lo son para las mujeres ni para los niños. En las sociedades organizadas en torno a relaciones de clases, es posible observar diferencias en las dietas gastronómicas al punto que lo que es comida para una determinada clase social se considera "impuro o degradante" para la otra (ver ejemplo en Sahlins).

Los bienes de consumo hacen visibles el proyecto cultural de clasificaciones por medio del cual una sociedad significa tanto el mundo de las personas y de sus relaciones (instaurando diferencias de status sociales), como el flujo del tiempo, graduando la importancia de los acontecimientos. Hay encuentros sociales o situaciones de la vida personal, familiar o social cargados de un significado especial que procuran el disfrute de una determinada comida (ver en Archetti, el ejemplo del cuy como comida extraordinaria).

De acuerdo a estas apreciaciones, los autores sostienen que en vez de partir del hecho de que los bienes son necesarios para la subsistencia, habría que asumir que las cosas son útiles para hacer estables y visibles las categorías de una cultura. El consumo físico es sólo una parte del servicio prestado por los bienes; la otra parte es el disfrute que proporciona el hecho de compartir clasificaciones, sentidos. Las cosas, en este caso los alimentos, son bienes de subsistencia pero fundamentalmente contribuyen a construir identidades sociales y a establecer líneas de relaciones sociales. Más que para comer, vestirse o protegerse, los bienes sirven para pensar, para comprender el universo social y natural en que los hombres están insertos.

La utilidad, entendida en este sentido, no es una condición que reside ni pertenece al objeto. Por el contrario, deriva de los significados que los hombres asignan a los contrastes de forma, de color, de textura y otras propiedades del objeto presentadas por la naturaleza. Las significaciones que portan los contrastes en el mundo de los bienes se corresponden y hacen visibles a aquellas que impregnan las distinciones en el mundo de las personas y el devenir de los acontecimientos. De este modo, se disuelve la dicotomía entre experiencia física y experiencia espiritual, entre bienes necesarios y bienes de lujo, ya que ambos son igualmente portadores de significados culturales.

La racionalidad de los hábitos alimentarios: la perspectiva material y la perspectiva simbólica

Comenzaremos con algunas apreciaciones generales respecto del concepto de racionalidad en la Teoría Económica Moderna. Los economistas definen el comportamiento racional como un tipo ideal de conducta que identifican con la definición de "lo económico".

El comportamiento racional consiste en la menor utilización de medios posibles con el fin de obtener el mayor grado de satisfacción. Se trata de una evaluación de costos y beneficios realizada por el pensamiento, a partir de operaciones de inducción y deducción.

La estructura básica para analizar esta conducta es la relación sujeto-medios-fines. Desde el punto de vista del consumo, la teoría económica parte de los siguientes supuestos: el consumidor, entendido como un individuo, realiza una elección soberana, libre, de los medios que dispone con el fin de alcanzar fines (satisfacer necesidades) que previamente ha jerarquizado según un orden de preferencias que él mismo ha establecido. La lógica fundamental de estas decisiones reside en la utilización (entendida como gasto) de la menor cantidad posible de recursos. Se afirma, entonces, que ante una baja de los precios, el individuo reacciona con una rápida predisposición a comprar una enorme cantidad de cosas y ante una alza a comprar menos. También se comporta de manera similar frente a modificaciones en su salario. Si se abastece en exceso de una mercancía, su deseo de nuevas unidades iguales disminuye.

Este concepto de racionalidad económica se apoya definitivamente en la tercera solución que mencionamos respecto a la definición de la categoría "utilidad". Los indicadores para analizar estos procesos de toma de decisiones en nuestra sociedad, objeto de estudio de los economistas, son fundamentalmente: *precio-salario* (en el caso del trabajador) y *precio-ganancia* (en el caso del empresario).

Los antropólogos han revisado estos contenidos teóricos cuando trataron de explicar y precisar la racionalidad de los pueblos primitivos. Progresivamente, el interés por estos problemas se extendió desde aquellos pueblos hasta nuestra sociedad. Así, la reflexión sobre estas cuestiones alcanzó niveles más generales y sofisticados en términos conceptuales y metodológicos.

Analicemos la visión antropológica del concepto de racionalidad económica a partir de las explicaciones sobre la lógica de las preferencias y abstenciones elaboradas desde la perspectiva materialista y la simbólica.

El punto de partida debe precisar la categoría de utilidad que se sostiene, ya que ésta es la base de la definición del comportamiento racional (reconocer algo como útil para una necesidad). Vimos que en la perspectiva materialista es posible identificar diferentes concepciones sobre el origen de la utilidad (como inherente a la naturaleza del objeto, como trabajo incorporado, y como resultado de una relación entre la sociedad y su entorno natural en tér-

minos de costos y beneficios medidos según cantidades de energía intercambiadas).

Según Harris, los hábitos alimentarios de una sociedad, sus descripciones y tabúes gastronómicos, se explican por medio de elecciones relacionadas con el valor nutritivo de las sustancias, con las condiciones ecológicas y con los "dólares y centavos" en el caso de sociedades monetarizadas. Los tres factores explican el comportamiento de un grupo humano respecto de la distinción comestible/no comestible. La cultura, en tanto que universo simbólico y significativo, expresa esta lógica pragmática. La carga ritual o simbólica que porta un determinado animal, hecho que lo convierte en el tabú alimentario –por ejemplo, por su carácter sagrado–, no expresa la adhesión de una sociedad a una abstención cultural arbitraria, sino que refleja en el orden de las ideas, de manera práctica, cómo dicha sociedad resuelve la relación entre los medios con que dispone y las necesidades que tiene.

Harris explica el tabú alimentario de la vaca en la India en función de que su consumo resultaba energéticamente costoso, mientras que su utilidad era mayor, tanto como proporcionadora de leche como por ser madre del animal de tracción más eficaz y barato, dado los suelos y el clima de este país.

El sacrificio del ganado y su consumo generalizado eran comunes en la India septentrional durante el primer milenio a. C., cuando la población creció, los bosques se redujeron, las tierras de pastoreo se labraron, y el estilo de vida de semipastoreo fue reemplazado por formas intensivas de agricultura y por la explotación lechera del ganado, el consumo de carne vacuna llegó a su fin. En primer lugar, limitándose el consumo de la carne y concentrándose en el ordeñe y cultivo de cereales, legumbres y hortalizas, se podía alimentar a más gente. La alimentación del ganado empezó a competir con la de los hombres. Si los animales consumen cereales y después, estos son comidos por los hombres, se pierden para el consumo humano nueve de cada diez calorías y cuatro de cada cinco gramos de proteínas (no así con la leche). Esto resultaba una relación energética adversa.

Los agricultores, por su lado, necesitan de bueyes para tirar sus arados, indispensables para labrar los duros suelos que caracterizaban esa parte de la India. Esta necesidad impidió que el ganado se eliminara a pesar de competir con los hombres por los recursos alimentarios y provocó que su producción se implementara en este sentido, reconociendo su utilidad. Así, el tabú de carne vacuna es el medio más ventajoso de garantizar la reproducción material de los hombres.

Si retomamos la estructura *sujeto-medios-fines*, podemos decir que la sociedad selecciona los medios menos costosos posibles (en el caso analizado, costos energéticos) para obtener la mayor cantidad posible de bienes para la subsistencia. En este sentido, estamos frente a un comportamiento racional.

Volviendo a la definición inicial de la racionalidad económica, vemos que en el análisis en términos de elecciones, cálculos, maximización de beneficios y minimización de costos se evidencian las explicaciones de Harris. Pero, ¿se trata de un razonamiento idéntico? Pensamos que no totalmente y creemos que la principal diferencia radica en que Harris es un antropólogo y no un economista. El sujeto, del cual parte el análisis económico, si bien es una abstracción y no un sujeto real, supone un individuo y un proceso de operaciones de cálculo individual, según preferencias y gustos igualmente individuales. En este sentido, el consumo se revela como una relación privada de medios y fines.

El sujeto de Harris, si bien comprende a la unidad individual, la trasciende y apunta a la sociedad como un sistema que se reproduce en el tiempo y en el espacio, según un comportamiento racional.

Por otra parte, como sostiene todo antropólogo, el hombre es un ser social y por lo tanto no puede pensarse en una situación de aislamiento, al margen de las interacciones con otros hombres. Para Harris, la diversidad de los hábitos alimentarios no es el resultado de elecciones individuales diferentes y libres, sino de tradiciones culturales de una sociedad asociada con la cocina. Estas tradiciones culturales, como ya vimos, no son accidentales sino que expresan una lógica racional de intercambio material entre la sociedad y la naturaleza.

Así, la perspectiva materialista parte de una noción de racionalidad que comprende las tres definiciones de utilidad que hemos desarrollado, pero con una salvedad. En el caso de la última definición, si bien la utilidad es el resultado de una relación entre medios y fines e implica el cálculo, no se trata de una evaluación subjetiva individual ni de una valorización simbólica cuya lógica se explica a sí misma. Como vimos, desde esta postura las valorizaciones simbólicas de los bienes remiten a una razón practica. Esta lógica de comportamiento racional es universal en las sociedades humanas. La diversidad de los hábitos alimentarios responde fundamentalmente a una diversidad técnico-ambiental.

La perspectiva materialista comparte otro aspecto con la concepción de los economistas respecto de la racionalidad, además del interés en las relaciones de costo y beneficio. Si bien ambas concepciones parten de la relación

entre medios y fines como una ecuación de mínimo-máximo, el factor determinante en el comportamiento racional es la utilización de la menor cantidad de bienes posibles para obtener algo. La maximización de la satisfacción como medida sólo es relativa al gasto, a la inversión de medios que han sido requeridos. Los medios son el elemento decisivo en el análisis del comportamiento racional.

La perspectiva simbólica supone un análisis diferente y antagónico con el que caracteriza el enfoque económico y el enfoque materialista en Antropología. Según esta perspectiva, estos enfoques al privilegiar el análisis de los medios no dan cuenta de la verdadera esencia del consumo. Esta esencia es la comunicación y el intercambio de significaciones por medio de cosas, las cuales tienen la virtud, en función de su concreticidad, de hacer visibles las categorías de una cultura.

Los antropólogos de esta corriente refutan la idea de consumo de la Teoría Económica Moderna tanto en su aspecto metodológico como conceptual. En primer lugar, es imposible abstraer la idea de individuo racional por encima de la vida social. El hombre es artífice y producto de su sociedad y de su cultura. No puede pensarse al margen de ellas. En este sentido, la noción de elección individual, libre y soberana que postulan los economistas carece de todo sustento. El sistema social y cultural, en el cual el sujeto está inserto, condiciona, limita y posibilita todo proceso decisional y todo comportamiento individual.

El rechazo de un análisis basado en la unidad individual es compartido por las dos perspectivas antropológicas que estamos desarrollando. Pensamos que esto se debe a una premisa básica de nuestra disciplina: la naturaleza social y cultural del hombre. Desde este punto de vista, el consumo como experiencia privada de goce pierde sentido.

Los antropólogos que comparten el enfoque simbólico propugnan una versión del concepto de racionalidad económica en torno a otro aspecto, que sí los particulariza. El pensamiento humano no sólo funciona por operaciones de inducción y deducción sino que existe una clase previa y profunda de razonamiento que supone procesos de confrontación, clasificación y comparación. Esto se denomina "pensamiento metafórico" (según el ejemplo que brinda Sahlins). Este aspecto del pensamiento humano es la base del análisis simbólico del consumo.

Los bienes que alguien consume constituyen un informe físico y visible de las categorías culturales, de la jerarquía de valores a los cuales suscribe quien los ha elegido.

Si la utilidad de las cosas reside fundamentalmente en su condición de portadores de significados socialmente compartidos, de señales visibles del universo de clasificaciones, de discriminaciones a través de las cuales los hombres hacen inteligibles el mundo que los circunda, entonces los hombres necesitan las cosas para comunicarse con otros hombres y para dar sentido a lo que sucede a su alrededor. Así, el objetivo dominante del consumidor es, en términos generales, dar y recibir información acerca de su escenario cultural y social. La racionalidad en el consumo implica, por lo tanto, plantear estrategias de comportamiento que permiten transmitir y obtener significaciones, ideas y valores públicos.

El individuo utiliza el consumo para decir a los otros algo sobre sí mismo, sobre su familia, sobre su condición social, sobre sus aspiraciones, etc. Él se somete al juicio de los otros y enjuicia a los otros en base a las categorías y significaciones públicas que conforman los procesos de clasificación de las personas y de los acontecimientos.

De este modo, atendiendo a la estructura *sujeto-medios-fines*, no son los medios el elemento central en la definición de la racionalidad, sino la finalidad en torno a la cual los medios adquieren importancia. La finalidad del consumo es la comunicación del universo social y cultural en que los hombres están inmersos y en función de la cual se definen como determinados tipos de hombres.

Una tercera perspectiva

El consumo ha sido enfocado, desde otra perspectiva, como un lugar de diferenciación de las personas, diferenciación que implica no sólo una cultura distinta sino básicamente una relación de desigualdad. Este enfoque fue una respuesta posible a algunas problemáticas específicas de la realidad social que no estaban adecuadamente resueltas en la teoría social vigente en la década del sesenta. En el caso de América Latina, la existencia de una cantidad de sectores sociales como por ejemplo: "villeros", "campesinos", "grupos étnicos", fue explicada por la teoría social, a través del concepto de *marginalidad*. Es decir, estos sectores eran considerados como sectores que están al margen de la estructura social. Por ejemplo, los pobladores de las villas miserias fueron caracterizados como marginados o como "ejército laboral de reserva", es decir, se los consideró como sectores sociales que estaban al margen del sistema productivo. Esta caracterización fue un punto común de las distintas teorías, las que divergían respecto a las causas que habían originado esa situación. Así, para la teoría de la marginalidad, esa situación era producto de un desfasaje en el desarrollo industrial de las sociedades "subdesarrolladas"; para la teoría de la dependencia, esa situación (la existencia de estos sectores) provenía de una dependencia económica por parte de los países del Tercer

Mundo de los países desarrollados o centrales. La deficiencia de estas explicaciones y de la caracterización de estos sectores llevó a un debate entre los científicos sociales y al replanteamiento de las teorías, entre ellas la teoría marxista. Las nuevas preguntas fueron: ¿la única diferencia entre clases es por su participación en la producción? ¿qué implicancias tiene para la diferenciación social el modo en que las clases se apropian de los bienes en el consumo? Para responder a estas preguntas, las nuevas teorías se plantearon tomar como objeto de investigación al consumo, en tanto un lugar clave para comprender el modo en que las estructuras definían y originaban a estos sectores. [1]

Pero hasta ese momento, el consumo había sido descuidado como aspecto de la producción en la teoría social. El factor principal de este descuido era el hecho de que continuaba ligado a las actitudes y los gustos vinculados con la satisfacción de necesidades de los individuos o, en otras teorías, porque era considerado sólo como el punto final del ciclo de reproducción del capital y como lugar de reproducción de la fuerza de trabajo. Uno de los autores que ha trabajado extensamente este tema intentando ir más allá de las consideraciones clásicas y elaborando una teoría sociocultural del consumo ha sido García Canclini.[2] Este autor acepta como punto de partida que el consumo sea la esfera de reproducción de la fuerza de trabajo y de expansión del capital, pero agrega que es también un espacio en el cual se realiza la apropiación desigual de bienes materiales y simbólicos, la diferenciación social y la distinción simbólica de las clases, la integración y la comunicación y, por fin, un lugar de objetivación de los "deseos".

Estos postulados o definiciones provienen de dos fuentes teóricas principales.[3] Cuando García Canclini define al consumo como apropiación desigual de bienes materiales y simbólicos, como lugar de diferenciación social, lo hace afirmando que el consumo es el lugar en el cual "los conflictos entre clases, originados por la desigual participación en la estructura productiva, se continúan a propósito de la distribución de bienes y la satisfacción de necesidades". ¿Por qué relaciona estructura productiva, distribución y consumo? Porque sigue a Marx, quien consideró a la producción, la distribución, el intercambio y el consumo como aspectos de un mismo proceso, vinculados por acciones recíprocas. La otra fuente es la teoría desarrollada por Bourdieu (principalmente los recopilados en el libro *Sociología y Cultura*, 1990, del cual García Canclini escribe su "Introducción"). Las teorías desarrolladas por este autor le permitieron definir al consumo como un espacio de "distinción simbólica de las clases" y como lugar de "objetivación de los deseos." Nos interesa analizar es especial cada una de estas fuentes.

Producción y consumo I

Marx, en la *Introducción General a la Crítica de la Economía Política*, detalló la ubicación del consumo dentro del proceso general de producción. Su punto de partida fue la crítica a la concepción clásica que consideraba como esferas separadas a la producción, la distribución, el intercambio y el consumo, cada una determinada por distintos factores. Así, para Marx, la concepción clásica consideraba cada esfera del siguiente modo:

—la producción era considerada como la esfera en la cual los individuos de una sociedad elaboran los productos que resultan adecuados a las necesidades humanas; era el punto de partida de todo el proceso (en el cual el productor se objetiva) y estaba determinado por las leyes de la naturaleza: se produce de acuerdo al tipo de materia prima que se disponga;

—la distribución era la esfera en la cual se determinaba la proporción (la cuota) en que el individuo participa de los productos elaborados en la esfera de la producción. Es la esfera en la cual los productos se reparten según leyes sociales y en consecuencia su determinación depende de la "contingencia social", del modo que lo establezca cada sociedad;

—el cambio o intercambio era la esfera en la cual se le aportaba al individuo los productos particulares por los que desea cambiar la cuota (proporción) que le ha correspondido a través de la distribución; es decir, que se reparte lo ya repartido según necesidades individuales y en consecuencia está determinado tanto por la contingencia social, que determina la distribución, como por los individuos que son los que desean o necesitan,

—por último, el consumo, es la esfera en la cual los productos se convierten en "objeto de disfrute, de apropiación individual"; es la instancia en la cual el producto abandona el movimiento social y se convierte en servi-

1 Inmediatamente se sumaron otros sectores dentro de las sociedades complejas, sectores que no podían ser explicados en función de las relaciones en la producción: mujeres, jóvenes, etc.

2 Hemos trabajado principalmente sobre los siguientes textos de García Canclini: *Ideología y Cultura* (1984), *Desigualdad cultural y poder simbólico*. (1986) y *El consumo sirve para pensar* (1991).

3 En las "Conferencias..." García Canclini trata estos cuatro postulados, que reúnen "las principales líneas de pensamiento que se ocuparon del consumo" (1984:53).

dor y "objeto de la necesidad del individuo a la que satisface en el acto de su disfrute". Es el punto final, el término singular en el cual todo se completa (donde el producto se objetiviza). Dado que esta esfera está determinada por el individuo, por sus necesidades o gustos, queda fuera de la economía. Así el consumo queda separado de la producción.

Marx consideraba que esta idea de separación y determinación aislada de cada esfera, era producto de una serie de errores en el análisis. Para él, el punto de partida de estos errores radicaba en el modo en que los economistas clásicos consideraban a la producción. En primer lugar, estos economistas consideraban la posibilidad de que hubiese existido, en algún momento histórico, el productor aislado, individual. Este punto de vista se debía según Marx a "las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas del siglo XVIII" porque es impensable considerar la posibilidad de la producción por parte de un individuo aislado. Es tan absurdo como pensar "la existencia del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí". Siempre que se habla de producción hay que hacerlo pensando en individuos produciendo en sociedad, ya que el hombre es un animal político que sólo puede individualizarse en sociedad.

En segundo lugar, estos economistas buscaban los elementos comunes a todas las producciones que se dieron en el tiempo, y a eso que es común y general a todas ellas lo consideraban la unidad. Esto para Marx no es que sea incorrecto, sino que es incompleto. Los economistas se olvidan de lo diverso, de aquello que hace la diferencia en cada uno de los niveles históricos concretos y en cada una de las sociedades. Para Marx, siempre que se hable de producción se habla de producción en un determinado estadio de desarrollo social.[4]

En tercer lugar, no se puede hablar de que pueda existir una producción sin que exista una forma de propiedad, de apropiación. Toda producción es apropiación (apropiación es propiedad) de la naturaleza por parte del individuo, en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada. Por lo tanto, la apropiación es una condición de la producción.[5]

En cuarto lugar, el error de los economistas consistió en haber considerado que la producción estaba determinada por las "leyes de la naturaleza" (y el consumo determinado por la naturaleza humana), por no haber operado una separación entre dos aspectos distintos de la producción: uno en el cual se producen y reproducen las condiciones de la producción (materias primas, herramientas, máquinas, etc.) y otro en el cual se producen los objetos de consumo individual. Ahora bien, el primer aspecto no puede ser interpretado según una determinación de las necesidades atemporales, de las leyes de la naturaleza; esa característica de la producción está determinada por la forma que toma ésta en un determinado momento histórico. En cuanto al segundo aspecto –el de los objetos de consumo individual– aparece inmediatamente vinculado con la satisfacción de los deseos individuales, con las necesidades individuales. Marx sostiene que se puede claramente comprobar que esas necesidades están *social e históricamente definidas* por cada sociedad. Estas supuestas necesidades individuales no pueden ser reconocidas en su función económica sino a condición de que sean satisfechas o no, dado el nivel diferencial de las rentas de que dispone cada individuo. Dicho de otra manera, el consumo individual, que pone en relación aparentemente los valores de uso y las necesidades, remite de manera inmediata a las capacidades técnicas del sistema de producción (fuerzas productivas) y a las necesidades sociales que son fijadas por la distribución de las rentas (relaciones de producción). Las necesidades individuales no dependen de la naturaleza humana sino de una determinación socialmente establecida.

Por último, Marx afirma que toda producción "engendra sus propias instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno, etc.". Y el error de los economistas es relacionar superficialmente –"fortuitamente" o "a través de un nexo meramente reflexivo"– fenómenos que constituyen un todo orgánico.

En consecuencia, Marx analiza la interrelación entre las cuatro esferas y también propone que es la unidad (el todo) lo que da cuenta de las particularidades de cada una y las determina. Para poner de manifiesto esta afirmación, analiza esta relación teniendo en cuenta la producción como eje: consumo y producción, distribución y produc-

4 Por ejemplo, ninguna producción es posible sin instrumentos de producción y sin trabajo pasado, acumulado, "aunque sólo sea la destreza de la mano"; como el capital está compuesto por instrumentos de producción y trabajo acumulado, se considera que el capital existió siempre, es eterno y natural. Dejan así de lado aquello que transforma a los instrumentos de producción y trabajo pasado en capital, en una forma específica de explotación. Marx dice: "Las determinaciones que valen para la producción en general son precisamente las que deben ser separadas, a fin de que no se olvide la diferencia esencial por atender sólo a la unidad" (1984: 35).

5 Marx aclara que esto no es lo mismo que afirmar que la propiedad privada sea condición de la producción, en un sentido general; por el contrario la historia demuestra que lo general o la forma primigenia fue la propiedad comunal. Simplemente es afirmar que toda producción implica una forma de propiedad, una apropiación determinada.

ción, y cambio y producción, dado que ésta "contiene" a las otras esferas.

Comienza por la relación entre producción y consumo. Marx plantea que entre estas dos esferas hay una relación de identidad, que aparece en un triple aspecto: de identidad inmediata, de dependencia recíproca y de determinación. ¿Qué entiende por cada uno?

—la relación de identidad inmediata implica que "la producción *es* inmediatamente consumo y el consumo *es* inmediatamente producción". La producción es consumo porque en ésta hay un doble consumo, subjetivo y objetivo: en el acto de producir el individuo consume su capacidad, su energía (subjetivo) y también los medios de producción y la materia prima (objetivo). Por su parte, el consumo es producción porque el individuo en el acto de consumir se "produce a sí mismo", "del mismo modo que en la naturaleza el consumo de los elementos y de las sustancias químicas es producción de plantas". Es claro que en la nutrición, por ejemplo, que es una forma de consumo, el hombre produce su propio cuerpo"(Marx, 1984:40).

— la relación de dependencia recíproca implica que cada término, producción-consumo, es *mediador* del otro, donde cada uno es indispensable para el otro pero permanecen externos entre sí. Cada uno es mediador del otro porque aparece como medio para que el otro se realice: aparecen creando el objeto del otro. La producción crea al consumo cuando *crea el objeto* sin el cual el consumo no existiría: si el consumo siente necesidad de un objeto determinado es porque esa necesidad fue creada por la percepción del objeto creado por la producción. Por su parte al consumirse un determinado objeto está creando la necesidad de un nuevo producto. Es decir, el consumo le da a la producción su finalidad: sin consumo no hay producto; la producción no tendría finalidad. El consumo es la instancia donde el producto se convierte realmente en producto.

—por último, cada uno de los términos crea para el otro al *sujeto*: la producción crea al consumidor y el consumo crea al productor. La producción no sólo crea el "bien" del consumo sino que *determina* el modo en que se va a consumir: crea el sujeto para el objeto. Acá Marx ejemplifica este aspecto de la relación con el ejemplo de la obra de arte: "el objeto de arte –de igual modo que cualquier otro producto– crea un público sensible al arte, capaz del goce estético". El objeto que se consume no es un objeto natural sino un objeto determinado que debe ser consumido de una manera determinada; y es la producción la que produce, al producir el objeto, el modo en que se debe consumir. La necesidad sentida por el consumo es creada por la percepción del objeto cuando éste se produce, es decir que la producción constituye un sujeto para el objeto, provocando en el consumidor la necesidad del producto que ella ha creado originariamente como objeto (crea el impulso al consumo). Por su parte, el consumo produce al sujeto de la producción ya que al solicitar el producto está también solicitando la "disposición", la capacidad o la competencia del productor para realizar el producto: "el consumo produce la disposición del productor solicitándolo como necesidad que determina la finalidad de la producción". Al consumir un producto se está exigiendo que el productor vuelva a producir otro, pero igual al primero; se exige que la disposición que tuvo el productor para producir el primer producto se desarrolle en habilidad para hacer los otros. En síntesis, para Marx:

> *El consumo no es, pues, únicamente el acto final gracias al cual el producto se convierte en producto sino también el acto en virtud del cual el productor se hace productor. Por otra parte, la producción engendra el consumo, creando el modo determinado de consumo, creando el atractivo del consumo y a través de éste la capacidad misma de consumo convertida en necesidad. (1984:43)*

Es importante tener en cuenta la distinción que hace Marx sobre si se está enfocando al individuo o enfocando a la sociedad cuando se habla de estas relaciones. Mientras que, a nivel del individuo, el consumo puede ser un momento de la producción; a nivel de la sociedad, el sujeto no se apodera del producto inmediatamente. La apropiación inmediata del producto no es la finalidad del sujeto cuando produce; entre el productor y los productos se interpone la *distribución* la que mediante leyes sociales, determina la parte que le corresponde del mundo de los productos, interponiéndose entre la producción y el consumo.

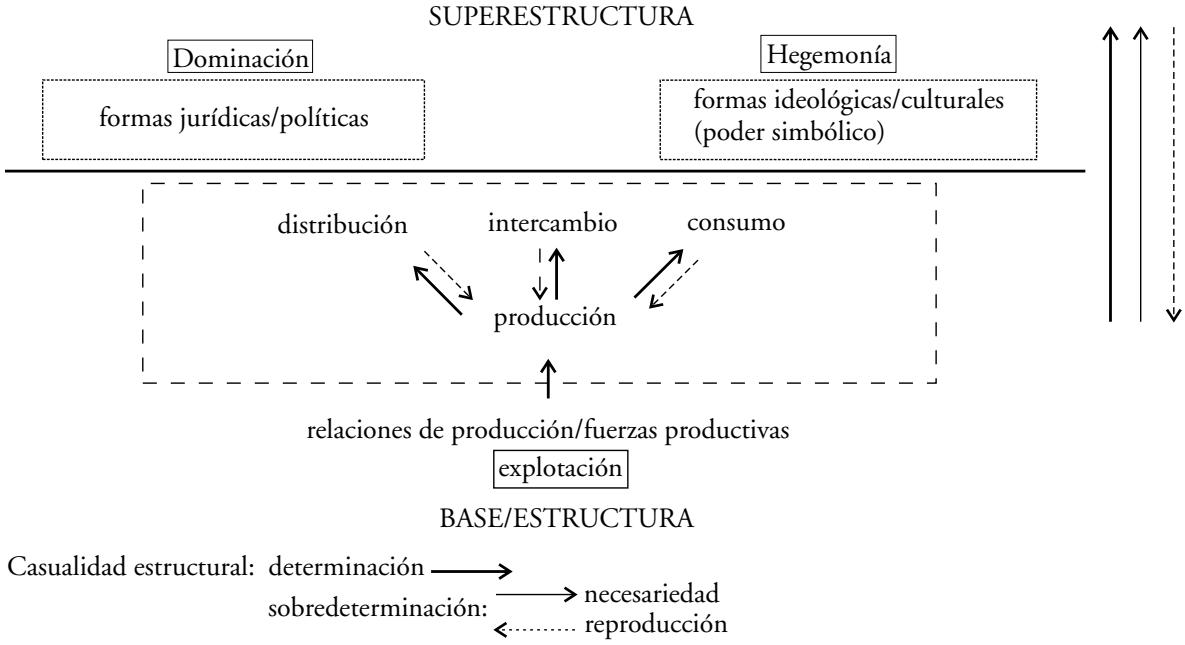
Pero la organización de la distribución está determinada a su vez por lo que sucede en la producción. Así, en la producción se producen los objetos que se distribuyen; es decir "los objetos de la distribución y también las formas particulares que ésta toma, la forma bajo la cual los individuos participan en la distribución" (*Ibid.*: 45). La distribución antes de ser distribución de productos es distribución de los medios de producción (apropiación) y distribución de los individuos de una sociedad en distintas ramas de la producción. Así como en la producción se distinguen dos aspectos –producción de medios y produc-

ción de bienes–, en la distribución se separan dos tipos distintos de apropiación: apropiación de medios y apropiación de bienes-productos; la distribución de medios anticipa a la distribución de bienes-productos: son las relaciones de producción las que asignan los medios-productos y "la distribución de los productos es manifiestamente sólo un resultado de esta distribución que se halla incluida en el proceso mismo de producción y determina la articulación de la producción" (*Ibíd.*: 46).

Marx sintetiza en la siguiente frase las relaciones entre producción, distribución, cambio y consumo, y saca una conclusión sobre la vinculación entre las partes, estableciendo que el todo determina las partes y a su vez cada una de ellas determina recíprocamente a la otra. Así afirma:

> *El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el cambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad. La producción domina tanto sobre sí mismo (sic) en la determinación opuesta de la producción, como sobre los otros momentos. A partir de ella, el proceso recomienza siempre nuevamente. Se comprende que el cambio y el consumo no pueden ser lo dominante. Y lo mismo puede decirse de la distribución en tanto que distribución de productos. Pero como distribución de los agentes de la producción, constituye un momento de la producción. Una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio determinados y relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos. A decir verdad, también la producción, bajo su forma unilateral, está a su vez determinada por los otros momentos [...] Entre los diferentes momentos tiene lugar una acción recíproca. Esto ocurre siempre en los conjuntos orgánicos (Ibíd. 49).*

En este párrafo, Marx establece claramente la idea de unidad del todo y de la vinculación (determinante y causal) entre las partes. Podríamos sintetizar este párrafo en el siguiente esquema:[6]



La causalidad estructural, que en el esquema está señalada respecto a la relación entre estructura-superestructura, está presente antes a nivel de la estructura, en la relación particular que plantea Marx entre producción, distribución, cambio y consumo. Las necesidades individuales no dependen entonces de una hipotética naturaleza humana, son el efecto de una determinación de la unidad. Esa unidad es la relación específica entre fuerzas productivas y relaciones de producción y tiene efectos, como un todo, sobre la asignación de los productos en los dos sectores de la producción –medios de producción y objetos de consumo–, sobre el reparto de las rentas entre los individuos y sobre la definición del contenido y del sentido de las necesidades.

6 Este esquema completa los esquemas presentados en el capitulo 3.

Por esto García Canclini define al consumo como un espacio de apropiación desigual de bienes materiales y simbólicos, como el lugar en el cual los conflictos entre clases, originados por la desigual participación en la *producción,* se continúan en la *distribución* de bienes de consumo y en el *consumo*. Pero utiliza distintas palabras para hacerlo. Por ejemplo:

> *El consumo es el lugar en el que los conflictos entre clases, originados por la desigual participación en la estructura productiva, se continúan a propósito de la distribución de bienes y la satisfacción de necesidades (1984: 51).*

> *El consumo es el lugar donde las clases luchan por la apropiación del producto y, por lo tanto, es este espacio de lucha el que concreta o continúa en las relaciones de distribución los conflictos que oponen a las clases en las relaciones de producción (1984:54).*

Ambas definiciones dicen, con distintas palabras, lo mismo que Marx planteó en la *Introducción...*,[7] aunque García Canclini minimiza el tema de la determinación de la producción (más concretamente de las relaciones sociales de producción) sobre las otras dos instancias, utilizando términos como los de "se continúan", "originados por". Pero no relativiza el tema de la acción recíproca propuesta por Marx ("A decir verdad, también la producción, bajo su forma unilateral, está a su vez determinada por los otros momentos [...] Entre los diferentes momentos tiene lugar una acción reciproca."). Las otras instancias "vuelven" sobre la producción porque son condición de su reproducción. García Canclini agrega que además la reproducción no se realiza de manera igual en toda la sociedad, sino que se realiza a través de una participación desigual de las distintas clases sociales, en las relaciones de producción, de distribución y de consumo. Una sociedad que está basada en un sistema desigual, reproducirá ese sistema desigual a través de maneras y formas desiguales: "la reproducción y la diferenciación social se realizan por una participación estructurada de los distintos sectores sociales en las relaciones de producción y consumo" (1984:47).[8]

Para Canclini, retomando a Castells, el consumo es "un lugar ideológico, un lugar clave para la reproducción de la ideología dominante y para construir la diferenciación social entre las clases, mediante distinciones simbólicas" (1984: 54). Y ya hemos visto en el capítulo 3 que para García Canclini, la ideología es cultura, en tanto producción de sentidos o significados, que también cumple con el papel de "reproducir y a veces transformar" las relaciones que se dan en la estructura y es un espacio, al igual que el de consumo, donde se distinguen (desigualmente) las clases sociales. En este sentido, el consumo aparece como un aspecto de la cultura, los bienes de consumo de los cuales las personas se apropian (desigualmente), son tales, es decir, son objetos de consumo, porque tienen ese significado para tal o cual sociedad. Los productos son producidos en la producción pero son significados en la cultura. Y también habíamos visto que los significados (en este caso: qué y cómo se consume) no se producen en un ámbito cultural neutro, para toda la sociedad igual, sino que esos significados se producen a través del poder cultural, del poder hegemónico. Así, los significados (qué y cómo se consume) son "producidos" por las clases hegemónicas, y los sectores subalternos se "apropian" desigualmente de esos significados. Y, además, los sectores hegemónicos dejan espacios donde los sectores subalternos reelaboran sus propios significados, e incluso pueden llegar a enfrentarse conflictivamente con las clases hegemónicas (condición del poder hegemónico). Es por esto que García Canclini define al consumo como sistema de integración y de comunicación: "para que el consumo pueda ser un instrumento de diferenciación entre los grupos sociales, debe primero construir un sistema de comunicación ampliamente comprensible", en el cual se otorga a los bienes un valor simbólico. Ese sistema es "construido-producido" por las clases hegemónicas pero tiene que ser consensuado por las clases subalternas sino no podría diferenciar a las personas. Así, si "los miembros de una sociedad no compartieran los significados atribuidos a los bienes de consumo su posesión no constituiría un elemento de diferenciación social" y si "los sectores subalternos no estuvieran convencidos de que la posesión de tal o cual auto no sería valioso, no distinguiría a quienes lo poseen".

La definición que nos queda por analizar –ya se han visto las definiciones de consumo como un espacio en el cual se realiza la apropiación desigual de bienes materiales y simbólicos, como espacio de diferenciación social y de

7 Si bien el término "necesidad" es discutido por Canclini, sigue usándolo. Más adelante agrega: "las necesidades se definen no sólo por la necesidad de consumir tal bien, sino por la necesidad de apropiárselo de una cierta manera -vestirse de cierta manera; ir a ciertos espectáculos e interpretarlos de cierta manera..".

8 En este sentido, tanto para García Canclini como para Marx, el consumo no sólo tiene como función la de reproducir la fuerza de trabajo y expandir el capital. No obstante esa función no desaparece, subyace a todo el razonamiento y se hace explícita cuando se discute con las teorías de la utilidad (concepción utilitarista de los bienes), para demostrar que los bienes no están organizados en una sociedad capitalista, según su utilidad, su escasez o abundancia, sino según los objetivos de la reproducción ampliada del capital, según las leyes de la ganancia.

distinción simbólica de las clases y al mismo tiempo de integración y de comunicación– es la del consumo como lugar de objetivación de los "deseos". En este sentido, García Canclini acepta la distinción efectuada, entre otros por Baudillard, entre necesidad y deseo: "el deseo se diferencia de la necesidad por no tener objeto, por ser un tipo de impulso libidinal que no apunta a un objeto material preciso" (1984:56). Esto no dice mucho respecto al consumo, pero marca un problema que surge al concebir el consumo vinculado con la necesidad o con el deseo: se aísla al consumo de las determinaciones sociales. Justamente lo que García Canclini había intentado introducir hasta ahora en la definición de consumo.[9] Por lo tanto, más que una afirmación, la objetivación del deseo se torna en una pregunta: ¿de qué modo las necesidades o los deseos están determinados socialmente? Dicho de otro modo: ¿cómo las determinaciones de la producción se efectúan en el espacio del consumo? y ¿cómo se interiorizan esas determinaciones en los sujetos individuales? (1984:15). Para responder a estas preguntas, García Canclini recurre a la teoría de la reproducción de Bourdieu.

La teoría de la reproducción en Bourdieu

Bourdieu propone una teoría que intenta superar la concepción marxista que separa estructura y superestructura, pero también algunos elementos surgidos en los análisis de la sociología clásica. Yendo más lejos, Garnham y Williams consideran que los trabajos de Bourdieu son:

> *[...] un ataque frontal a todas las teorías esencialistas de apropiación cultural (el gusto) y producción cultural (creatividad); a todas las nociones de valores culturales absolutos y universales; y, en especial, a la intelligentsia y las ideologías que postulan la autonomía cultural e intelectual respecto de los determinantes económicos y políticos que esa misma intelligentsia –en tanto "fracción dominada de la clase dominante"– ha construido en defensa de sus intereses materiales y simbólicos (1995: 109).*

Los dos conceptos centrales de su teoría son los de *campo* y el de *habitus*. Antes de definir qué entiende por cada uno, es necesario tener en cuenta que Bourdieu insiste siempre en que estos conceptos son "abiertos" en el sentido que se llenan de contenido en el trabajo de investigación porque fueron creados para emplearse en una forma "sistemáticamente empírica"[10]; pero también es necesario tener en cuenta que sólo pueden ser definidos dentro del sistema teórico que esos conceptos constituyen entre sí, nunca de forma aislada (1995:63). Por estas razones, las definiciones que analizamos a continuación son sólo operativas, no definitivas.

En primer lugar, Bourdieu considera a la sociedad conformada por campos. Cada campo es un universo relativamente autónomo, producto de la existencia de un capital común, y en cuyo interior se da una lucha por la apropiación de ese capital. Estos universos o espacios sociales tienen una existencia histórica, empírica, porque el desarrollo del capitalismo ha llevado a la diferenciación y separación "institucionalizada" de esferas (por ejemplo, la esfera política, la económica, la artística, la científica), en el seno de las cuales existen relaciones sociales específicas que se reproducen a veces de un modo diferente al que se reproducen las relaciones sociales que existen en otros campos.[11] Así, pensar en términos de campo supone para Bourdieu pensar en términos de relaciones (las cuales cobran sentido dentro de sistemas de relaciones), en términos de una red de relaciones objetivas entre posiciones.

Retomando de Marx la noción de objetividad de las estructuras, Bourdieu sostiene que esas relaciones no se reducen a interacciones o vínculos intersubjetivos entre agentes, sino que son relaciones objetivas que: "existen 'independientemente' de la conciencia y voluntad individuales, como dijera Marx" (1995:64). La objetividad radica en la existencia de posiciones y en las determinaciones que las posiciones imponen a sus ocupantes (sean agentes o instituciones). Esas posiciones son tales en función la distribución de las diferentes especies de capital (Marx tenía en cuenta una sola especie de capital como determinante: los medios materiales de producción, que se

9 Resumiendo esto podemos decir que se afirma que el consumo, como un aspecto cultural, no puede ser desvinculado de las condiciones materiales de existencia, del ámbito de la producción, por las siguientes razones: el consumo está contenido en ella (es una parte de la producción), porque está determinado por la producción, tanto en el sentido de originado como en el sentido de que toda producción hace necesarias determinadas formas de consumo para reproducirse.

10 Tanto la teoría del campo como la del habitus, base de su teoría de la reproducción, tienen muchas puntas distintas y muchas veces encontradas. La vastedad de significados que revisten los conceptos está reflejada en la gran cantidad de bibliografía publicada por Bourdieu. Por eso, aquí solamente veremos algunos aspectos que nos interesan para nuestro análisis.

11 Esto no queda demasiado claro en sus trabajos. Por un lado, podemos interpretar que el esquema de Marx, de la estructura-superestructura se disgrega en campos, cada instancia se correspondería con un campo: el económico, el político, el jurídico y el ideológico o cultural, pero la totalidad (ahora el conjunto de campos) se mantiene y es la que determina en ultima instancia a cada campo. Esta interpretación es la que realiza García Canclini en la segunda "*Conferencia*...". Por otro lado, en otros trabajos, Bourdieu da la idea de que no sólo se disgregan los campos sino que también se disgrega la totalidad social: ésta ya no existe, la sociedad se diluye en los campos y sólo quedan las conexiones que los vinculan.

distinguen en función de la rama de la producción a la que pertenezcan; Bourdieu habla de capital informacional, económico, político, educacional, etc.).

Las posiciones guardan relaciones objetivas con las posiciones en los otros campos (por ejemplo relaciones de dominación, subordinación, de homología). De ahí la relativa autonomía de los campos. Por un lado, son autónomos entre sí porque pueden tener la misma estructura, pero no son totalmente análogos (no son iguales). Cada uno está construido sobre principios distintos, principios de diferenciación "diferentes" (lo cual equivale a decir que hay capitales distintos y luchas diferentes por su apropiación).[12] Pero son "relativamente" autónomos porque, entre los campos hay relaciones que los vinculan. Una de esas relaciones es la de homología, esto es, que puede existir semejanzas de posiciones entre ellos. Es esta relación de homología (semejanza en la diferencia) la que usa para reformular la teoría marxista de las clases por cuanto considera que ésta, al plantear una relación unívoca entre estructura y superestructura, no puede dar cuenta de la existencia de diferencias "objetivas" distintas a las de las clases sociales o distintas a las que se dan en el campo económico. Esta dificultad, afirma, es resultado de que:

> *[al] reducir el mundo social al campo económico, esta teoría se condena a definir la posición social solamente por referencia a la posición en las relaciones de producción económica, así como de que ignora al mismo tiempo las posiciones ocupadas en los diferentes campos y subcampos, en particular en las relaciones de producción cultural, y todas las oposiciones que estructuran el campo social y son irreductibles a la oposición entre propietarios y no propietarios de los medios de producción económica; construye así un mundo social unidimensional, organizado simplemente en torno a la posición entre dos bloques [...] (1990: 301).*

Entre los campos existe (y por lo tanto puede ser observada) una gama de homologías estructurales y funcionales; en cada campo hay dominantes y dominados, luchas por la conservación o el cambio, mecanismos de reproducción. Cada una de estas características reviste en cada campo, una forma específica irreductible (1995: 71).

Sin embargo, la relación entre campos no se agota con la existencia de la homología entre ellos, sino que plantea también la existencia de relaciones de determinación estructural: la forma que adquiera esta última depende de la relación que se establece estructuralmente entre campos, y la dominación se ejercerá con mayor fuerza sobre aquellas relaciones que estén más próximas a las relaciones de explotación.

De tal forma, los agentes situados en un campo están determinados por su posición en él, pero no lo están de manera directa, sino que la determinación se ejerce a través de la mediación específica constituida por las formas y las fuerzas de los otros campos, es decir, después de haber sufrido una "refracción". La importancia de esa mediación dependerá de la autonomía del campo, esto es, de su capacidad de imponer su lógica específica, que es un producto acumulado de su historia particular: cuanto más autónomo sea el campo, más importancia tendrá su mediación en la determinación sobre los agentes.[13]

En lo que respecta a los agentes y sus prácticas, Bourdieu plantea que su posición en un campo es independiente de los individuos biológicos que la ocupan,[14] de tal forma que sus estrategias y prácticas –y lo que un agente sea– dependerán de la posición que ocupe en el campo. Esa posición deriva tanto de la cantidad de capital total (volumen) que tengan los agentes como del tipo y cantidad de los diferentes capitales que posea.[15] La posesión de capital es lo que le permite a un agente existir pero también, y sobre todo, ejercer un poder, una influencia sobre los otros agentes y luchar por acrecentar su capital o por cambiar las reglas del campo. Las estrategias de los agentes dependerán de esa posesión en un momento dado, pero también de la evolución de esa posesión en el tiempo, de manera que es necesario conocer las "trayectorias" de los agentes y "las disposiciones (habitus) que son constituidas en la relación prolongada con ciertas estructuras objetivas de posibilidades" (1995: 66).

La noción de campo se completa con la percepción que los agentes tienen del campo, percepción que está condicionada por las disposiciones (*habitus*) que los individuos

12 Por ejemplo: las personas pueden ocupar posiciones distintas en cada campo: un profesor universitario puede ocupar un lugar dominante en el campo educativo-cultural pero subordinado en el campo económico o político.

13 Continuando con el ejemplo de la nota anterior: cada persona se ubica dentro de un campo de acuerdo al capital que tenga, al volumen y a la variedad de ese capital. El profesor universitario puede poseer capital cultural y ser dominante en ese campo, pero al no tener capital económico, al tener una posición subordinada en el campo económico, puede ocupar una posición de "menor" dominación en el campo educativo-cultural.

14 Según Bourdieu, esta afirmación "[...] no significa que los individuos sean puras ilusiones sino que la ciencia los construye como agentes, y no como individuos biológicos, actores o sujetos: estos agentes son socialmente constituidos como activos y actuantes en el campo." (1995: 71)

15 Nótese que a medida que avanzamos en el análisis, la idea de apropiación se "diversifica". En una sociedad moderna hay una variedad de bienes de los que se puede apropiar ya no sólo hay dos tipos de bienes: los objetos de la producción y los objetos de consumo.

tienen incorporadas. La posición de un individuo en un campo no sólo depende del capital que posee objetiva o materialmente sino también de cómo ese capital está incorporado en él, en su cuerpo. De tal forma que para comprender las prácticas de los individuos es necesario reconstruir el "capital de esquemas informacionales", porque son éstos los que permiten a los individuos producir pensamientos y acciones. Estos esquemas informacionales son esquemas de percepción y apreciación, estructuras cognitivas y evaluativas, en definitiva, habitus o capital incorporado.[16]

El habitus, es definido como es un sistema socialmente constituido de disposiciones estructuradas y estructurantes, adquirido mediante la práctica y siempre orientado hacia funciones prácticas. Las disposiciones están estructuradas por las condiciones sociales de existencia, por las probabilidades de cada individuo de acceder a bienes, servicios y poderes. Lo que implica que lo individual e incluso lo personal, lo subjetivo, es social, a saber, colectivo: el habitus es una "subjetividad socializada". Pero es también estructurante ya que estructuran las prácticas. Es decir que el habitus incorpora las experiencias anteriores, es una cuasi-naturaleza (en una historia incorporada y olvidada como historia)[17]; y las prácticas (lo que la gente dice y hace) son la presencia activa de todo el pasado del que el habitus es producto. Ese pasado incorporado le proporciona a las prácticas su independencia relativa con relación a las determinaciones exteriores del presente inmediato.[18]

La función crucial que juega para Bourdieu el habitus, en tanto estructuras incorporadas, es la de reproducir esas estructuras. Por lo tanto, es necesario conocer la historia individual y colectiva de los agentes a través de la cual se constituyen los habitus que van a caracterizar las prácticas, pero dentro de una dialéctica temporal que tenga en cuenta las estructuras objetivas que las reproducen y que las mismas prácticas tienden a reproducir.

Por último, entre campo y habitus Bourdieu establece tres tipos de relaciones.[19] Una relación de reproducción: el habitus, en tanto estructuras incorporadas, reproduce esas estructuras y al hacerlo reproduce también las relaciones de fuerza en el campo. La segunda es una relación de condicionamiento ya que el campo estructura el habitus. Y, por último, una relación de conocimiento o "construcción cognoscitiva", ya que el habitus contribuye a constituir el campo como mundo significante dotado de sentido. Esta última relación, la de conocimiento, depende de la segunda, de la relación de condicionamiento que la precede y que conforma las estructuras del habitus:

> *La realidad social existe, por así decirlo, dos veces en las cosas y en las mentes, en los campos y los habitus, dentro y fuera de los agentes. Y cuando el habitus entra en relación con un mundo social del cual es producto, se encuentra como pez en el agua y el mundo le parece autoevidente. [...] Dentro de la relación entre el campo y el habitus, la historia entra en relación consigo misma, se impone una complicidad que vincula al agente con el mundo social. Por ser incorporación de lo social, el habitus se desenvuelve a sus anchas en el campo donde habita, al cual percibe de inmediato como provisto de sentido e interés [...] del mismo modo la coincidencia entre las disposiciones y la posición (campo) entre el sentido del juego y el juego conduce al agente a hacer lo que debe hacer sin planteárselo explícitamente, como una meta, más allá del cálculo e, incluso, de la conciencia, más allá del discurso y la representación (1995: 88).*

Hasta aquí hemos intentado mostrar cuáles son los contenidos generales de los conceptos centrales de la teoría de Bourdieu pero, como él mismo dice, esos contenidos se completan en la investigación empírica. Por eso veremos ahora cómo usa y termina de definir estos conceptos en un análisis concreto: el del gusto.

---

16 Para Bourdieu, un análisis en términos de campo implica tres momentos necesarios e interrelacionados: "Primero hay que analizar la posición del campo en relación con el campo del poder. [...] Segundo es menester establecer la estructura objetiva de las relaciones entre las posiciones ocupadas por los agentes e instituciones que compiten dentro del campo en cuestión. Tercero se deben analizar los habitus de los agentes, los diferentes sistemas de disposiciones que éstos adquirieron mediante la interiorización de un tipo determinado de condiciones sociales y económicas." (1995:70)

17 Bourdieu aclara que el habitus funciona en un nivel más profundo que el de las estructuras conscientes mediante las cuales los agentes pretenden actuar expresamente sobre su porvenir y hacerlo a imagen del pasado pero también funciona a un nivel más profundo que el de las tradiciones porque es capaz de inventar en presencia de nuevas situaciones, medios nuevos de cumplir las antiguas funciones.

18 Para Bourdieu, los habitus homólogos constituyen la unidad de estilo de vida de un grupo o de una clase (la relación entre condiciones objetivas y situación de clase): "La sociología trata como idénticos a todos los individuos biológicos que, siendo producto de las mismas condiciones objetivas, están dotados de los mismos habitus: clases de condiciones de existencia y condicionamiento idénticos o semejantes, la clase social (en sí) es inseparablemente una clase de individuos biológicos dotados del mismo habitus, como sistema de disposiciones común a todos los productos de los mismos condicionamientos" (1991: 103).

19 Recordamos que estas relaciones son "provisionales" ya que sólo en la investigación empírica se puede terminar de establecer la cantidad y el tipo de relaciones.

Producción y consumo II

En un trabajo titulado "Metamorfosis del gusto", Bourdieu aplica las nociones de habitus y campo para dar cuenta de la manera en que cambia el gusto de la gente. Para él, en las sociedades modernas, las personas consumen más lo que les gusta, que lo que necesitan o desean. Y ese gusto –que se manifiesta en una elección– no es natural ni dado sino que está estructurado por las condiciones sociales de existencia. A lo largo del texto Bourdieu da distintas definiciones del gusto, pero todas tienen elementos en común. En principio, sostiene que para que exista el gusto debe haber: a) bienes clasificados (de buen o mal gusto) clasificantes, jerarquizantes y b) personas (productores y consumidores) que posean principios de clasificación, de elección de esos bienes. El gusto es un principio de elección que se manifiesta en bienes y en prácticas.

El principio de elección es ante todo un principio de clasificación de los bienes y de las prácticas. Es una disposición (habitus)[20] para diferenciar y apreciar, distinguir e identificar, clasificar y jerarquizar, bienes y prácticas. Esta disposición es adquirida a través de un trabajo de inculcación que se realiza sobre los individuos, trabajo "interior y permanente" que consiste en indicar en cada momento lo posible o imposible; la libertad o la necesidad; la facilidad o la prohibición; una prescripción o una omisión.

Este trabajo va incorporando en el cuerpo ese principio de elección, por lo tanto éste se "incorpora" en el cuerpo, objetivándose. En consecuencia, Bourdieu lo considera un capital incorporado que se va acumulando y conservando. A los individuos les parece "natural" (algo nos parece "naturalmente" lindo o feo). Pero ese capital incorporado se torna, en realidad, en una competencia cultural (en el sentido de aptitud o habilidad para): estamos preparados para que algo nos parezca lindo o feo, para juzgarlo. Si la "competencia" no existe en nosotros, si no tenemos un principio de elección incorporado, ese algo puede ser ignorado, nos resulta indiferente.

Como ese principio de elección está estructurado por "las condiciones sociales de existencia", puede variar según cambien esas condiciones sociales que lo componen.[21] Las condiciones sociales objetivas engendran principios de elección compatibles con ellas.

Ahora bien, el conjunto de elecciones que realiza una persona determinada o un grupo, se expresa en prácticas. Cuando hacemos algo, elegimos algo, nosotros estamos recreando la disposición para diferenciar y apreciar. Es ahí cuando se constituye la disposición: en las prácticas se reproduce y se produce la disposición como tal. Para recrear la disposición a través de las prácticas –lo que no implica que se actúe con un cálculo estratégico– es necesario que estén acordes con las potencialidades objetivas de la situación, las que incluyen también la presencia de agentes acondicionados para reconocer las actuaciones y las situaciones. La situación –en tanto lugar o ámbito– y los agentes, tienen que tener en potencia la capacidad, la competencia, para poder reconocer las prácticas. Por lo tanto, no sólo hay que conocer las condiciones sociales donde se engendran los gustos (las trayectorias) sino también hay que conocer las condiciones sociales donde se manifiestan, donde se desarrollan las prácticas (situaciones). Es necesario relacionar los dos estados de lo social: *las condiciones sociales en que se ha producido el gusto y en las condiciones sociales en las cuales se manifiestan* (1991: 97). Es necesario conocer las competencias de las personas y también sus trayectorias, en la medida en que ellas nos permiten reconocer las condiciones sociales en las cuales se ha producido el gusto.

Bourdieu señala un elemento más: si no hubiera una adecuación entre situación y práctica, la disposición puede cambiar. El gusto, en tanto habitus, permite producir un número infinito de prácticas, relativamente imprevisibles (como son las situaciones correspondientes), pero limitadas en su diversidad:

> *[... siendo el producto de una clase determinada de regularidades objetivas, el habitus tiende a engendrar todas las conductas razonables o de sentido común posibles dentro de los límites de esas regularidades, y sólo de éstas, y que tienen todas las posibilidades de ser sancionadas positivamente porque están objetivamente ajustadas a la ló-*

20 Bourdieu remarca la importancia del concepto de habitus para entender el consumo: "Una de las razones por las cuales no se puede prescindir de la noción de habitus es porque, en efecto, permite entender y explicar la constancia de las disposiciones, gustos y preferencias, que tanto coloca en aprietos a la economía neomarginalista (numerosos economistas han debido constatar que la estructura y el nivel de los gastos no son afectados por variaciones a corto plazo de los ingresos y que los gastos de consumo están influidos por una fuerte inercia, por el simple hecho de que dependen de actos previos de consumo)" (1995: 90).

21 Bourdieu intenta una teoría que escape de la filosofía del sujeto sin sacrificar al agente y de la filosofía de la estructura, sin renunciar a tener en cuenta los efectos que ella ejerce sobre el agente y a través del él. En su teoría, "las acciones humanas no son reacciones instantáneas a estímulos", por el contrario cualquier reacción por insignificante que sea está impregnada de la historia de quien reacciona. Mientras que la teoría de la acción racional atribuye todas las capacidades y disposiciones a un actor abstracto ("el arte de estimar y asumir riegos, la acción determinada por la búsqueda consciente de metas explícitamente planteadas"), Bourdieu sostiene que tales capacidades y disposiciones no pueden existir si no es en ciertas condiciones económicas y sociales bien definidas.

gica característica de un determinado campo del que anticipan el porvenir objetivo; tiende también, al mismo tiempo, a excluir "sin violencia, sin método, sin argumento", todas las conductas destinadas a ser negativamente sancionadas porque son incompatibles con las condiciones objetivas (1991:97).

Pero cuando las condiciones objetivas de la situación hacen imposible la manifestación de las prácticas, el habitus (el gusto) puede cambiar.

Por último, la hipótesis más interesante de Bourdieu, y que ya está preanunciada en Marx, deviene de considerar que los gustos se manifiestan no sólo en prácticas sino también en bienes. Y en los bienes está presente el gusto del productor.[22] En este, caso el gusto, en tanto disposición, ya no sólo está incorporado sino está objetivado en el "bien", es un capital objetivado: el gusto del productor se objetiva en el bien. En consecuencia, los gustos se engendran en una confluencia entre oferta y demanda, entre objetos ya clasificados y sistemas de clasificación. Son producto de una confluencia entre una expectativa y una realización, entre una expectativa implícita y un "ya objetivado, entre una historia en estado incorporado y una historia en estado objetivado, entre el gusto incorporado del consumidor y el gusto objetivado del productor. Para *comprender* los gustos hay que conocer las condiciones en las cuales se producen los consumidores (producción de gustos) y las condiciones en las cuales se producen los objetos que se ofrecen (producción de bienes).

Para conocer *las condiciones en las cuales se producen* los objetos que se ofrecen es necesario conocer el "campo". Los productores trabajan en un espacio donde lo que producen depende de su posición dentro del espacio de producción. El productor se ve dirigido en cuanto a su producción –por la posición que ocupa dentro del espacio de ésta. En cada espacio de producción existe una lógica: los productores producen bienes diferentes en virtud de la competencia entre ellos. Los productores sólo existen por la diferencia, aunque "no quiere decir que el principio de cualquier diferencia sea la búsqueda de la diferencia". En consecuencia, los gustos de la gente cambian, en primer lugar, por los productores, por la competencia entre ellos y por la búsqueda de la diferencia.

En síntesis, según Bourdieu, para estudiar los gustos de las personas y para saber por qué y cómo cambian, es necesario tener en cuenta las dos realizaciones de la acción histórica, la relación entre sistemas perdurables y transponibles de esquemas de percepción, apreciación y acción resultantes de la institución de lo social en los cuerpos o en los individuos biológicos (el habitus); y los campos, en tanto sistemas de relaciones objetivas que son el producto de la incorporación de lo social en las cosas (en los bienes). Y todo aquello que surge de esta relación: las prácticas y las representaciones sociales o los campos, cuando se presentan bajo la forma de realidades percibidas y apreciadas.

Bibliografía

BOURDIEU, P., *A economia das trocas simbolicas*, Río de Janeiro, Perspectiva, 1974.

——— "Les modes de domination" en *Actas de la Recherche*, París, Vol. 2, Nº 2/3, jun. 1976, pp. 122-132.

——— *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa, 1988, pp. 67-82.

——— *O poder simbolico*, Río de Janeiro, Difel, 1989

——— *Sociología y cultura,* México, Grijalbo, 1990, pp 181-191: "Metamorfosis de los gustos".

——— *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.

——— *Rasons practiques. Sur théorie de l' action,* París, Seuil, 1994.

BOURDIEU, P. y Wacquant, L., *Respuestas. Por una antropología reflexiva,* México, Grijalbo, 1995.

DOUGLAS, M., "Les structures du culinaire" en *Communications*, École des Hautes Études en Sc. Sociales, Centre d' Études Transdisciplinaires, París, 1979.

GARCÍA CANCLINI, N., *Cultura y Sociedad. Una introducción,* México, SEP, 1981.

——— *Las culturas populares en el capitalismo,* México, Nueva Imagen, 1982.

——— *Ideología y Cultura*, Buenos Aires, UBA-FFyL, 1984.

——— *Desigualdad cultural y poder simbólico*, Cuadernos de Trabajo, México, Enah, 1986.

22 Esto es muy similar a lo que postula Marx en la tercera relación entre producción y consumo, en el sentido en que cada uno crea la competencia necesaria en el otro: la producción crea la competencia necesaria para consumir determinado bien y el consumo crea la competencia de productor para producirlo.

——— "El consumo sirve para pensar" en *Diálogos de la comunicación,* Nº 30, junio 1991.

GARHAM, N. y Williams, R., "Pierre Bourdieu y la sociología de la cultura: una introducción" en *Causas y azares,* Año II, Nº 3, 1995, pp. 107-126,

HARRIS, M., *Bueno para comer*, México, Alianza, 1991.

MARX, C., "Introducción General a la Crítica de la Economía Política" en *Cuadernos de pasado y presente,* México, Siglo XXI, 1984.

SAHLINS, M., *Cultura y razón práctica,* Barcelona, Gedisa, 1988.

Una perspectiva antropológica sobre cambio cultural y desarrollo: el caso del cuy en la sierra ecuatoriana.

Eduardo Archetti[1]

La naturaleza, es por naturaleza y valga la redundancia, indiferenciada. Es el hombre el que, a través de la apropiación social y simbólica, establece distinciones entre peces y aves y animales que se pueden o no comer. Una distinción fundamental, por lo tanto es la que establece la diferencia entre seres humanos y animales. Por lo general pensamos la condición humana a partir de ciertos rasgos negativos que atribuimos a los animales: satisfacción incontrolada de sus instintos y apetitos, fecundidad incontrolada y carácter básicamente asocial. Sin embargo, el contacto entre seres humanos y animales está regulado por un conjunto de reglas que sancionan si un animal se come o no, si se puede domesticar o no, y restricciones de tipo ritual, como por ejemplo cuándo y cómo es posible matar y comer ciertos animales. En muchas sociedades a la relación original, seres humanos y animales, debe agregarse el mundo de los espíritus. En ese delicado balance es posible encontrar no sólo cierto tipo de hombres sino también determinados animales que ocupan una posición privilegiada en tanto pueden servir como medios para una mejor comunicación con los espíritus.[2]

El modo como se clasifica a los animales y se los transforma en comida o no, es un tema central en toda investigación antropológica sobre los tabúes. El valor ritual de un animal determinado depende, en consecuencia, de los tabúes y las reglas que regulan la matanza y el consumo de este y otros animales. En ese contexto social y simbólico el tratamiento que le damos está, en muchas ocasiones, lleno de inconsistencias y discontinuidades. Algunos animales viven en la abundancia y la lujuria, son miembros privilegiados del mundo doméstico, son objeto del cariño sin límite de sus dueños y gozan de la atención de los especialistas cuando se enferman. Su entrada en ese espacio doméstico se caracteriza por el hecho de darles un nombre, signo de afecto y de individualización. En el mundo de las clases medias el perro y el gato son los animales "humanizados" por excelencia. Otros animales, sin embargo, tienen una vida menos placentera, no reciben nombres y se crían con el objeto central de convertirse en comida. Los cuidados a los que se los somete no les evita terminar sus vidas sacrificados en mataderos de todo tipo o en el campo mismo. Por lo general no tienen nombre y sus vidas transcurren de modo anónimo. Esos animales no forman parte del mundo doméstico y su reproducción se desarrolla fuera de las casas, a campo abierto o en instalaciones propias lejos del ciclo cotidiano de las familias de productores que los crían. Esa distinción, sin embargo, está parcialmente basada en la clase de animales. Los perros de las clases medias europeas, americanas y ecuatorianas, por ejemplo, son criados, en determinadas partes de Asia, para ser comidos. Otros animales que son cazados sin conmiseración reciben un tratamiento especial cuando pasan a vivir en los zoológicos o en los circos. El mundo de los animales, por lo tanto, está lleno de discontinuidades: por un lado, los animales del mundo doméstico y por el otro, los que se convierten sistemáticamente en comida.

A nivel emocional esto implica que los actores sociales viven en un mundo esquizofrénico: unas especies reciben un cuidado especial y muestras de afecto sin límites y otras especies reciben, también, un cuidado especial, producto de un conocimiento de sus comportamientos y

1 Departamento de Antropología Social. Universidad de Oslo, Noruega.

2 Ver especialmente Douglas (1975:27-46).

necesidad cada vez más preciso pero para convertirse en víctimas.[3]

El cuy no escapa a esa doble condición a la que aludimos. En Europa y en Estados Unidos es un animal doméstico por excelencia, una de las mascotas de los niños y por lo tanto un tabú alimenticio. En el Ecuador y en el mundo andino en general es comida: los cuyes se crían para ser sacrificados. Sin embargo, el cuy en el mundo campesino ecuatoriano vive dentro de las casas conviviendo en el mismo espacio doméstico de las familias que los crían. Esa coexistencia, ese grado de "intimidad", no les impide convertirse en víctimas. Podría pensarse que es una anomalía. Esto es cierto pero sólo en parte. Es evidente que el cuy comparte el mismo hábitat pero no recibe un nombre y, en consecuencia, conserva cierta anonimidad. La anonimidad, de alguna manera, permite que el cuy sea sacrificado y conserve su condición de animal "puro". Además, y sobre esto volveré más adelante, los cuyes no se cuentan, no son una población que debe crecer o disminuir de acuerdo con criterios estrictamente económicos y comerciales. El cuy está en las casas, es un animal doméstico en ese sentido pero su muerte no es fuente de dolor, al estilo de la muerte trágica e inesperada del perro o gato de familia sino, por el contrario, instrumento de una celebración y un ritual. En ese contexto tendríamos, siguiendo a Leach, un sistema de correspondencias en donde lo central para definir si un animal es comestible o no parece ser la distancia con relación a Ego. Leach desarrolla el siguiente sistema:

a) Ego → Hermana → Prima → Vecino → Extraño

b) Ego → Casa → Chacra → Campo → Remoto

c) Ego → Mascota → Ganado → Caza → Animal salvaje

La correspondencia entre estos sistemas clasificatorios permiten no solamente discutir qué animales pueden convertirse en comida sino, también, investigar inconsistencias y discontinuidades. Claramente el cuy pertenece a la casa y, por lo tanto, podría ser visto solamente como una mascota y "hermana", es decir no "comestible". Pero, como dije anteriormente, esto no es así ya que la regla de espacio doméstico ("no comestible") no se cumple. Mi interpretación es que en estas ocasiones "ilícitas" que rompen ciertas reglas o, para el caso, ciertos tabúes, la solución parece ser una ritualización "excesiva". En otras palabras, el cuy se convierte en comida a través de una sacralización de las ocasiones y, además, se lo utiliza como elemento ritual en un complejo mundo ceremonial. Por otro lado, el cuy se come "castrado" o sea que pertenece a la categoría de animal de chacra y no de campo, dominio de los animales que se cazan y que, en consecuencia, se comen sin castrar.[4] En este trabajo mi intento principal es vincular el rol del cuy en la cultura de la Sierra ecuatoriana a un proyecto concreto de cambio social y cultural. La clasificación de los animales en distintas clases y categorías no es propiedad de los campesinos. Los expertos que programan proyectos de desarrollo no escapan a este destino. Para un técnico el cuy pertenece a la chacra y es un animal comestible como la vaca, el cerdo o la oveja. Para un campesino el hecho que el cuy esté dentro de su casa pero, a la vez en la chacra ya que se lo come es un fenómeno social, en término de práctica de crianza, y simbólico en tanto se "reglamenta" su utilización como comida y como instrumento ceremonial. La antropología social como disciplina, aun cuando tematiza el desarrollo rural y el cambio planificado, siempre se pregunta sobre universos culturales. Nuestro objeto es ver cómo las intenciones, los significados y los objetos de los actores forman parte de mundos morales y sociales particulares. Esto implica que el antropólogo asume como problemático el rol de los modernizadores y, por lo tanto, del pensamiento y conocimiento científico que los guía en la acción. Al contrastar "tradición" con "modernidad" pueden emerger diferentes verdades: la verdad empírica o social, el valor ceremonial del cuy, o metafórica, la identificación del cuy con lo "doméstico" y lo "femenino". Este artículo tratará explícitamente de este problema. Con relación a la problemática del cambio cultural pienso que los procesos sociales toman forma en un marco en el que, paralelamente a las relaciones sociales, los actores otorgan significado simbólico a sus acciones. La cultura no es un sistema fijo de clasificaciones y una construcción atemporal externa al modo

3 Sobre la relación entre seres humanos y animales hay una literatura antropológica muy rica. Una buena introducción a este tema se puede conseguir combinando Leach (1964) con Serpell (1986).

4 A nivel del parentesco la categoría "prima" suele asociarse en muchas culturas, una de ellas es la ecuatoriana, a la categoría de persona con la que se puede mantener relaciones sexuales pero con la que está prohibido casarse. La teoría de Leach permite ver cómo las relaciones entre seres humanos y animales se dan en un contexto teñido por la sexualidad y los rituales alimenticios (1964).

como los actores sociales resuelven sus problemas diarios. El análisis cultural, en ningún caso, es un análisis matemático. Valores y significados deben ser confrontados con acciones y con la posición social de los actores. Yo trataré de demostrar que la lógica cultural del cuy debe vincularse a procesos de división del trabajo, asignación de tareas, tiempo de trabajo y status social de los actores principales. El rol de la antropología social como disciplina en el mundo "práctico" del desarrollo económico y social es insistir que los cambios tecnológicos o de otra índole deben ser estudiados con relación a los diferentes contextos que condicionan las preferencias de los miembros individuales del grupo que pretende movilizarse. Los grupos sociales, en muchos casos, no pueden ser construidos artificialmente a través de un proyecto, ellos existen antes que él y continuarán desarrollándose una vez que los "expertos" hayan abandonado el campo.

Una última observación es necesaria. Este artículo se basa en un postulado básico: toda sociedad es culturalmente heterogénea. Mi trabajo describe el "conflicto" entre la cultura de las mujeres que crían cuyes con la cultura de los agentes modernizadores. De este análisis se desprende con toda claridad que en el Ecuador coexisten diferentes sistemas de representación y de producción del cuy. La decodificación de estos sistemas es la tarea primordial de los antropólogos sociales.

La transformación de la producción del cuy en la Sierra ecuatoriana

El Ministerio de Agricultura del Ecuador comenzó en 1980 un ambicioso proyecto de modernización de la crianza y producción del cuy.[5]

La población campesina y, en especial, la mujer campesina ha criado cuyes desde mucho antes de la conquista española. Correctamente, el proyecto asumió la existencia de un vasto conocimiento popular en el campo de la producción de cuyes. Por otro lado, el cuy es también un plato de consumo urbano, o sea que existe en el Ecuador un mercado de compra y venta de estos animales. Todo aumento de la producción, se pensaba, posibilitaría un mayor consumo familiar y la venta de los animales excedentes en ferias y mercados locales y regionales. Finalmente, el proyecto incorporaría como principal beneficiario a la mujer campesina, olvidada y postergada de muchos planes y proyectos de desarrollo rural.

A los efectos de implementar el proyecto dos áreas fueron seleccionadas y en ellas comenzaron a trabajar técnicos y extensionistas. La necesidad de impulsar el cambio tecnológico se basó en los siguientes supuestos:

1. La crianza tradicional se hace en las casas y cocinas de los campesinos y, por lo tanto, el proceso reproductivo no está controlado, siendo sus resultados: baja fertilidad, alta mortalidad y cierta degeneración genética de los planteles.
2. La alimentación de los animales es poco sistemática.
3. El control de las enfermedades es esporádico y cuando alguna enfermedad es detectada esto ocurre tardíamente. Este factor incrementa la mortalidad y, en consecuencia, reduce sensiblemente la fertilidad.
4. Los efectos combinados de estos factores limitan sensiblemente la productividad y, en consecuencia, son un freno para el mejoramiento de los planteles.

De esto se desprende que para los técnicos a cargo de orientar el proyecto, la crianza tradicional de cuyes fue conceptualizada como "irracional" en tanto los productores no maximizaban una mejor productividad.

Las soluciones pensadas fueron las siguientes:

1. La crianza debe trasladarse de las cocinas de las casas. Para ello el primer paso consistía en la construcción de habitáculos especiales fuera de las casas con separaciones, a los efectos de no mezclar cuyes de la misma edad y sexo de manera indiscriminada.
2. La reproducción debe hacerse seleccionando cuidadosamente los mejores reproductores, tanto machos como hembras. Era aconsejado un mejor control genético a los efectos de supervisar el proceso de degeneración genética observado. En esa dirección se pensaba introducir la variedad peruana de cuyes.
3. La alimentación debía orientarse de tal manera que la mayor cantidad de alfalfa posible les fuera dada a los animales. Asimismo, la cantidad de comida debía controlarse según el tamaño y sexo de los animales lo que aseguraría un crecimiento más rápido.
4. La separación de los animales en distintos habitáculos permitiría un mejor control de las enfermedades siendo, al mismo tiempo, mucho más fácil aislar a los enfermos. Un folleto informativo contenía indicaciones para un mejor tratamiento sanitario.

Este paquete tecnológico incluía un apoyo económico gratuito que se utilizaría para las construcciones y para la compra de mejores reproductores. Al lado de este incentivo económico, el incentivo moral consistía en el trabajo

5 El proyecto de crianza del cuy formó parte de los programas de Desarrollo Rural Integrado (DRI).

intensivo de los extensionistas con las productoras que deseaban participar de los proyectos piloto.

El proyecto no funcionó con la velocidad esperada y sólo muy pocas mujeres habían aceptado, a los tres años de su inicio, la nueva propuesta tecnológica. Como consecuencia de este fracaso parcial el Ministerio decidió que un análisis de la dimensión cultural era importante y necesario. Nuestra investigación fue, por lo tanto, orientada hacia la población receptora del paquete tecnológico y, en ningún momento, se planteó la necesidad de estudiar el comportamiento y metodología de trabajo de los equipos del Ministerio. Nuestra investigación fue, asimismo, pensada como una importante fuente de datos que podría, eventualmente, ser utilizada para un ajuste y posterior expansión del proyecto.[6]

Nuestra principal tarea fue encontrar el por qué las campesinas ecuatorianas preferían continuar con el manejo de crianza tradicional rechazando ostensiblemente la nueva propuesta tecnológica. El Ministerio, vale la pena decir, nos dio total libertad para definir el marco teórico de la investigación.

El significado social y simbólico del cuy

El punto de partida de la investigación fue definir al cuy como "comida". El análisis de la comida no puede reducirse a un listado de lo que se consume y del valor nutricional de los alimentos. La comida es, al mismo tiempo, un código de conductas, un sistema de comunicación y un cuerpo de imágenes, gustos y procesos simbólicos. Un sistema de comidas es un sistema de clasificación, evaluación y consolidación de posiciones y jerarquías sociales. Por lo tanto, un sistema de comidas pone "orden" en la naturaleza, a través de los tabúes alimenticios, y en la vida social, a través de rituales y ceremonias. Nuestro objetivo inicial fue encontrar el "lugar" del cuy en el sistema de comidas.[7]

El primer hallazgo fue la definición del cuy por parte de los actores como "comida extraordinaria". Los campesinos no comen cuy a menudo lo cual no constituye el horizonte de lo posible cotidiano. La cocina del cuy está regulada y ocurre en el contexto de importantes eventos sociales. Nuestros hallazgos empíricos muestran que el consumo del cuy está relacionado a los siguientes eventos y ceremonias:

1. Eventos vinculados al ciclo de desarrollo de la familia: nacimiento, bautismo, comunión, confirmación, casamiento, entierros.
2. Eventos sociales significativos en donde se muestra consideración y respeto a familiares, amigos, vecinos, maestros y funcionarios; se consolidan contratos y nuevas relaciones sociales y se celebran eventos familiares que ocurren al margen del ciclo de desarrollo, como la visita de una hija que vive fuera o el regreso del hijo del servicio militar.
3. Ceremonias religiosas y civiles como peregrinaciones, procesiones, fiestas patronales, el día nacional o la visita de políticos importantes a la comunidad.
4. Procesos de curación como cuando alguien tiene una bronquitis, una pulmonía o un simple resfrío. En el período de embarazo es frecuente que las mujeres coman cuy más seguido como también luego del parto y por un período de tres meses. Esta relación entre enfermedad, terapias curativas y comidas (en este caso el cuy) no es ajena a todo sistema de comidas. Precisamente, un sistema de comidas funciona como tal si es que hay una elaboración entre alimentos y procesos de salud o enfermedad.

En el Ecuador, como es bien conocido, los componentes de toda comida se clasifican de acuerdo con la oposición frío/caliente. Esta clasificación binaria está funcionalmente relacionada a los diferentes órganos del cuerpo humano y a los cambios de temperatura que se registran en el medio ambiente. El principal objeto de la cocina tradicional ecuatoriana es encontrar un balance entre los elementos fríos y calientes. El cuy es definido como el alimento más caliente entre las carnes. Consecuentemente, enfermedades que tienen su origen aparente en el frío o en situaciones en las que una persona ha perdido energía como, por ejemplo, luego de un parto, pueden curarse mediante un incremento del consumo del cuy. Como es natural suponer la cocina del cuy busca un equilibrio con ingredientes que pueden compensar el calor excesivo de su carne. La papa, alimento frío, acompaña usualmente al cuy. Es impensable comer cuy con maíz ya que éste es un alimento caliente.

La relación entre lo frío y lo caliente está conceptualizada en términos de oposición y contraste, siendo el prin-

6 El grupo de investigación estuvo bajo mi dirección. Martha Freire, Gerardo Fuentealba y Ramiro Moncayo formaron parte del equipo. Un informe fue publicado con los principales resultados del trabajo de campo en ocho comunidades de la Sierra ecuatoriana. Las comunidades estaban en Salcedo, Guamote y Azuay (Archetti et. al.,1984).

7 La mejor introducción al análisis antropológico de la cocina y la comida es el trabajo de Goody (1982). Sin embargo, personalmente prefiero dos artículos cortos, uno escrito por Douglas (1975) y otro por Barthes (1979). Son particularmente claros en plantear la importancia sociológica de estudiar la cocina, la comida y el acto tan simple de comer en compañía de otros.

cipal objeto de la cocina tradicional el hallazgo de un equilibrio estable. La falta de balance -o, dicho de otra manera, los excesos- es considerada como algo potencialmente peligroso para la salud.

En este contexto el cuy es un elemento central de la cultura culinaria campesina. Es fácil imaginar que si la cocina del cuy es muy estructurada, en el sentido de que hay un orden y ciertas combinaciones que son estrictamente respetadas, y extraordinaria, es lógico suponer que un pasaje a comida "ordinaria" no será fácil de conseguir. La transformación de comida extraordinaria en ordinaria implica, en todos los casos, una redefinición de los territorios de significados sociales simbólicos.

He apuntado anteriormente que la frecuencia del consumo del cuy aparecía asociada a la vida ceremonial. El número de ceremonias varía de familia en familia según el ciclo de desarrollo doméstico y los grados de compromiso social. No me equivoco si afirmo que la producción de cuy está regulada por estos procesos. Nuestras observaciones constataron que los incrementos en la producción están asociados a ceremonias particulares o eventos sociales que se planifican, como, por ejemplo, un bautismo o un casamiento. Los campesinos venden cuyes de manera excepcional. Esto implica, en parte, la escasez crónica de carne de cuy en la Sierra y su precio relativamente alto cuando se compara con el precio del cerdo o el cordero.

El cuy es un elemento crucial en la articulación de un conjunto de relaciones sociales tanto a nivel doméstico como público. La circulación del cuy como comida sirve a modo de guía útil para medir el grado de compromiso social de diferentes unidades domésticas. Nuestros informantes, enfáticamente, decían que no hay casa ni mujer sin cuy. El cuy, animal casero y doméstico por antonomasia es, al mismo tiempo, comida. Esta combinación no es fácil encontrar en otras culturas como ya lo hemos observado en la introducción del artículo.[8]

El mundo social y simbólico del cuy no se agota con estas observaciones. El cuy crece, vive y muere en las cocinas de las chozas y casas campesinas. Estar en la cocina es estar en el centro de la casa, instalado en el calor y el humo. Esta proximidad permite que muchos campesinos vean en el cuy un oráculo. Muchos eventos naturales, como la lluvia o las heladas, sociales, como una posible visita, o una enfermedad de un pariente o un miembro de la familia, se interpretan a partir de los ruidos y la conducta de los cuyes más viejos. El cuy aparece, por lo tanto, como un animal sensible y un eficaz intermediario entre lo próximo y lo lejano, entre lo esperado y lo inesperado.

El cuy como instrumento operativo de un ritual aparece con toda claridad si analizamos la "sobada del cuy". La sobada, practicada por los sobadores, es simple pero está saturada de significados sociales y simbólicos.[9] El sobador pide, por lo general, un cuy que vive con la familia del paciente. El tamaño y el color del animal varían de acuerdo con el tipo de paciente y con la práctica del sobador. El animal muere durante la ceremonia al ser frotado intensamente en el cuerpo del paciente. Luego de su muerte el sobador observa los órganos del animal con el objetivo de encontrar la enfermedad que aqueja al cliente. La hipótesis que guía esta búsqueda es que el cuy "absorbe" la enfermedad y permite de esta manera su identificación. Para muchos campesinos y sobadores esta "absorción" es posible sólo si el cuy ha tenido una relación muy próxima con el enfermo. Asimismo, para muchos de nuestros informantes la absorción no sólo posibilita la identificación sino que es, paralelamente, el comienzo del proceso de curación.

Esta ritualización del cuy en los diferentes contextos que he mencionado es un eficaz instrumento para mantener ciertas "tradiciones". Del análisis de estas prácticas y creencias surge claramente el hecho de que los aspectos sociales y simbólicos articulan relaciones sociales, creencias religiosas y, por qué no, prácticas mágicas. La cultura del cuy es una suerte de escenario clave con un código restringido que define de un modo más o menos claro territorios de significación. En este caso, el nuevo paquete tecnológico implica un cambio de un código restringido a un código mucho más elaborado.[10] Todo cambio social y cultural implica movimientos en varias direcciones y no solamente a nivel de las conceptualizaciones existentes. Los significados y las definiciones culturales tienen un anclaje en prácticas y rituales como hemos dicho ya varias veces. Asimismo, los actores sociales están inmersos en un conjunto de relaciones en donde lo central suele ser la reproducción de ciertas posiciones y jerarquías sociales. Un análisis de las construcciones simbólicas y las prácticas rituales debe relacionar estos aspectos a la vida social más general. Una teoría del cambio cultural no debe reducir su análisis al mundo simbólico y ritual sino que debe conectar estas dimensiones a los actores concretos y al modo como estos se reproducen y viven en un mundo donde las jerarquías y las identidades

8 Una buena discusión de la relación entre animales y el mundo de la comida se encuentra en Sahlins (1976:165-79).

9 Un buen análisis del uso del cuy en este ritual de curación se encuentra en Barahona (1982).

10 Sobre los diferentes tipos de código y sus implicaciones para el análisis de la relación entre ritual y cambio cultural ver Douglas (1978:40-58).

sociales más amplias condicionan territorios de poder. Veamos esto a continuación.[11]

La situación social de la mujer

La división sexual del trabajo de la mujer es responsable de las tareas domésticas pero, al mismo tiempo, realiza un sinfín de actividades productivas en el campo. La crianza y el manejo del cuy es su dominio exclusivo. Al casarse, uno de los regalos simbólicos que la mujer recibe es una pareja de cuyes. Se dice, y no sabemos con qué frecuencia se practica, que cuando la mujer muere, después de su entierro su plantel de cuyes es sacrificado. Los animales, de esa manera, siguen su destino. El trabajo con los cuyes no es trabajo de hombres. Identidad femenina, mundo doméstico y cuyes van juntos, pertenecen al mismo territorio social simbólico.

Es fácil observar que la mujer campesina de la Sierra está sobrecargada de trabajo. La coordinación diaria de sus tareas requiere no sólo energía sino una disciplina estricta. Las mujeres están "obligadas" a establecer prioridades en la asignación y realización de tareas. La rutina diaria es una constricción a sus actividades tanto en la casa como en el campo. Como "articuladoras de la comida", en el sentido que una de sus tareas primordiales es convertir materias primas en comida, las mujeres ponen el acento en la cocina. Cocinar es una actividad que consume mucho tiempo.

Una de las constricciones mayores se relaciona a la preparación y manutención de sus fogones. Un rápido cálculo indica que la mujer utiliza en la preparación de las comidas diarias entre cuatro y cinco horas de trabajo. Sobre esta carga vienen las otras. Esta sobrecarga, sin embargo, comienza a disminuir a medida que los hijos llegan a los diez años de edad y comienzan a ayudarla en un conjunto de actividades y tareas. Puedo decir sin equivocarme que los primeros diez años de matrimonio son para las mujeres años bien difíciles e, incluso, sombríos.

Una de las primeras preguntas que nos hicimos fue ver de qué manera la nueva propuesta tecnológica afectaría la vida cotidiana de las mujeres. Sin ninguna duda puedo afirmar que la nueva propuesta implicaba más trabajo: sembrar o, en su defecto, comprar alfalfa, medir la cantidad de comida a dar a los animales, seleccionar los mejores reproductores según criterios bien codificados, limpiar periódicamente los nuevos habitáculos y llevar adelante un control estricto de las enfermedades y del estado sanitario del plantel. Todas estas tareas no sólo implicaban un cambio en el conocimiento tradicional sino que estaban integradas en un sistema de producción altamente articulado. La eficacia depende de cada una de las variables y, por lo tanto, todas las tareas son altamente relevantes. En el manejo tradicional la intervención humana en el proceso productivo es menos intensa. En este contexto, la crianza de cuyes no entra en conflicto con las prioridades de la vida cotidiana. Producir cuyes de esta manera no es visto como un problema. La mujer siente que los cuyes nacen, viven y mueren sin que ella intervenga demasiado. El nuevo paquete tecnológico implicaba no sólo la introducción de nuevas variables sino que la distancia de los cuyes de la cocina pasaba a ser "otro trabajo" y, por lo tanto, "otra preocupación" a las muchas existentes.

Para la mayoría de las mujeres la nueva tecnología fue definida como una carga adicional en el contexto de una rutina cotidiana extenuante. La propuesta convertía a los cuyes de animales caseros a animales de campo. Los expertos, sin saberlo y sin que esto fuera un objetivo, creaban con su intervención un mundo diferente y mucho más complicado.

Haré un paréntesis en mi argumentación. Por un momento podemos imaginar que las mujeres son maximizadoras perfectas y que pueden, racionalmente, medir las ventajas y desventajas de la nueva tecnología. Podemos pensar que la fatiga y las complicaciones valen la pena ya que se pueden compensar con un aumento en la producción y la productividad del trabajo. Podríamos incluso demostrar, sin mayores problemas, que la nueva tecnología conlleva ganancias sustanciales: más proteínas para ser consumidas por el grupo familiar y más dinero por las ventas de los excedentes. Todo este razonamiento es válido si los actores perciben la realidad como los expertos mismos.

Como he dicho ya, el nuevo paquete incluía nuevas tareas, más variables, nuevos y más insumos productivos y más trabajo. Desde el punto de vista de los extensionistas y expertos la filosofía del proyecto se basaba en la identificación de las necesidades hipotéticas de la población. Ellos asumían que las necesidades campesinas no estaban satisfechas con el nivel de producción de cuyes existentes. Sin embargo, como he tratado de demostrar a lo largo del artículo, la producción tradicional de cuyes se desenvuelve dentro de un tipo de necesidades y preferencias asociadas al modo como los cuyes circulan en las arenas social y simbólica. Presumiría, por lo tanto, de haber demostrado que en toda sociedad existe un contexto institucional que em-

11 Keesing (1987) plantea el problema de los "excesos" de la interpretación simbólica en las corrientes recientes de la antropología social norteamericana. Estos excesos se deberían al simple hecho de que en esos análisis no se relacionan los símbolos al modo como los actores sociales producen, distribuyen y controlan el conocimiento disponible en una sociedad.

bebe las elecciones y preferencias.[12] Esta argumentación está reforzada por el hecho simple de ver el mundo simbólico con relación a la vida cotidiana de las mujeres. Para la mayoría de las mujeres la tensión de incorporar una nueva tecnología oscurecía el hecho que ésta podía traer todo tipo de ganancias. Dado el contexto de mi discusión las, relaciones complejas que existen entre formación de deseos, establecimiento de necesidades preferenciales y contexto institucional, parece crucial que todo proyecto debe preguntarse cómo relacionar sus objetivos con el modo en que piensan y eligen los actores a ser movilizados.

"Crear" nuevas necesidades implica cambiar las preferencias de los actores, preferencias, como hemos visto, que se encuentran frecuentemente relacionadas a arenas simbólicas. ¿Cómo se pueden cambiar preferencias y a través de qué mecanismos se puede predecir la reformulación de necesidades o de expectativas? Para encontrar una respuesta a esta pregunta tengo que ver más de cerca la situación de la mujer campesina en la Sierra ecuatoriana. Hasta ahora he generalizado sobre la situación de la mujer, tomando como foco de mi análisis la sobrecarga de trabajo doméstico y el hecho de que éste se combina con otras tareas en el campo. Ahora bien, esta carga no es estática ya que cambia de acuerdo con el desarrollo del ciclo doméstico. La composición del grupo doméstico y, de un modo más concreto, la relación entre consumidores y productores cambia con el tiempo. En la etapa de expansión de todo grupo familiar, cuando hay muchos hijos por debajo de los diez años de edad, la mujer se encuentra en una situación muy difícil. Las hijas, cuando son mayores de diez años, se integran totalmente al trabajo diario y son una gran ayuda para sus madres. Esto significa que la situación de la mujer mejora sensiblemente entre los doce y quince años de matrimonio. Si pensamos que la edad promedio de las mujeres al matrimonio es de veintidós años, podemos concluir que entre los treinta y cinco y cuarenta años la situación de la mujer mejora de un modo sensible al disminuir su carga de trabajo. Al mismo tiempo, el período de expansión de la familia está casi terminado.

Concluyendo este razonamiento podemos imaginar que la relación entre edad y aceptación de una nueva propuesta tecnológica puede ser una asociación importante a explorar en el análisis del cambio social y cultural. Para casi todos los casos que seguimos explícitamente, las pocas mujeres que habían aceptado participar en los proyectos piloto tenían más de cuarenta años.

Sin embargo, a los efectos de tener un panorama más amplio de la situación de las mujeres, es pertinente discutir otra dimensión, a saber las relaciones entre hombre y mujeres y los posibles cambios en el tiempo. Stölen en su trabajo sobre relaciones de género en la Sierra ecuatoriana ha demostrado que el control masculino sobre la mujer varía de acuerdo al ciclo de desarrollo familiar. Después del matrimonio y a través de todo el período de expansión, el hombre ejerce un estricto control sobre la sexualidad de la mujer y sobre su autonomía y movilidad social. El control no sólo se ejerce a través del consentimiento y ejercicio de la autoridad sino que también es muy común en muchos matrimonios el maltrato y la violencia doméstica (1985).

Las decisiones más importantes con relación a la producción y eventuales inversiones son hechas por el hombre. Sin embargo, cuando los hijos crecen y cuando los grupos domésticos entran en la etapa de fisión, es decir cuando los hijos e hijas comienzan a casarse, la situación de la mujer, poco a poco, comienza a cambiar. Ellas obtienen un nuevo status como suegras y abuelas pasan a ser definidas como "conocedoras", "maduras" e "independientes". Es en este período cuando la mujer gana una libertad de movimiento casi total. Las mujeres mismas opinan que cuando se encuentra en esta etapa los hombres se vuelven más tolerantes, considerados y flexibles.

Nuestros hallazgos empíricos van en esa dirección e indican claramente que "mujer campesina" no es una categoría inmutable con atributos fijos. El grado de independencia y el reconocimiento del conocimiento y la experiencia que la mujer adquiere con el tiempo son variables importantes que todo proyecto de cambio social debe tener en cuenta. Mientras las mujeres son jóvenes son percibidas como dependientes, inmaduras y con pocos conocimientos. El pasaje a la madurez y a la independencia, como he señalado anteriormente, es un cambio social de mucha importancia. Ser "mujer independiente" implica que se está en condiciones de evaluar y tomar decisiones por su propia cuenta. Este cambio de status se refleja, asimismo, en el hecho de que se pasa a ser "mujer respetada". Su experiencia de vida aparece evaluada como una fuente de sabiduría. Su "condición socio-biológica" no es más una amenaza al honor masculino y, por lo tanto, el control que los hombres ejercen se relaja considerablemente. Es posible imaginar que una vez que se adquiere esta condición las mujeres pueden aceptar las nuevas propuestas. Sin embargo, desde la perspectiva de las mujeres el problema consiste en alcanzar un balance entre sabiduría e independencia. El reconocimiento del conocimiento adquirido significa que la mujer ha obtenido en el tiempo un impor-

12 Este análisis se inspira en el excelente artículo de Hefner (1983).

tante capital simbólico que le permite dar consejos a las generaciones jóvenes. Ese capital simbólico incluye, obviamente, los conocimientos y las practicas culturales asociadas a la crianza del cuy. Evaluar el "peso" de ese conocimiento y ver como se puede integrar en un proyecto de desarrollo me parece un aspecto central de la temática que estoy discutiendo.

Podemos imaginar una situación extrema: el "viejo" conocimiento, el capital simbólico del que las mujeres disponen, es totalmente equivocado y debe ser reemplazado por una nueva propuesta tecnológica. Este supuesto parecía guiar la puesta en marcha del proyecto. Los expertos y los extensionistas eran los representantes de la modernidad y la modernización tecnológica. Esta posición intelectual contradice uno de nuestros supuestos, a saber que los distintos tipos de conocimiento son, en principio, racionales y eficaces dentro de sus propios marcos contextuales y operativos. Dentro de esta tradición, por lo tanto, uno de los temas centrales del análisis del cambio cultural es, precisamente, la elucidación de los diferentes modelos de los actores sociales, de las diferentes racionalidades que guían la acción.

Yo pienso que el cambio cultural puede ocurrir cuando es posible reemplazar una doctrina o discurso inconsistente por uno mejor o cuando los actores mismos reconocen que sus conceptos o creencias no son totalmente adecuados para resolver importantes problemas sociales o técnicos.[13] Qué conocen efectivamente los actores, cómo se produce y reproduce ese conocimiento, cómo se articulan discursos con prácticas sociales y cuáles son las consecuencias de un cambio de ideas y prácticas, son todas preguntas centrales para las que se deben encontrar respuestas. Uno de los principales objetivos de la investigación antropológica en este campo es localizar áreas de divergencias entre conceptos y creencias y, al mismo tiempo, entender el modo de legitimación y producción de todo tipo de conocimiento. El cambio cultural, sin embargo, no ocurre automáticamente una vez que se identifican las divergencias o discontinuidades.

El conocimiento tradicional de la crianza del cuy: inperfecciones y discontinuidades

Espero haber demostrado que el cuy tiene una especial importancia social y simbólica en la Sierra ecuatoriana. Sin lugar a dudas la crianza del cuy es una tradición ancestral y existe en el Ecuador un vasto conocimiento "popular" en este campo. Este conocimiento es imposible resumir y presentar en este artículo. Aquí solo me limitaré a presentar algunos aspectos de este conocimiento y cómo se puede dilucidar algunas de las divergencias con la "realidad científica" que los expertos representan. Yo quisiera enfatizar que, contra la creencia de muchos expertos, la mujer campesina ecuatoriana tiene un conocimiento complejo que cubre casi todas las variables que entran en el proceso productivo. Además, es un conocimiento que está enraizado en prácticas antiguas que en muchos casos han permanecido intactas a lo largo de muchas generaciones.

Comenzaré discutiendo las prácticas alimenticias. El principal alimento es la "paja" en castellano o "uksha" en quichua. Las campesinas identifican cuatro tipos principales de paja según el tamaño, color y propiedades nutricionales. Dieciséis tipos de pastos se clasifican como "buena comida" para el cuy y, entre ellos, encontramos la alfalfa, el trébol y el *ray* grass. En muchas regiones y comunidades cuando la alfalfa es accesible se convierte en el principal alimento de los cuyes. Es claro que si se puede elegir entre un tipo de paja y la alfalfa siempre se elige esta última. Es necesario, sin embargo, señalar que la alfalfa es escasa en muchas zonas y que su precio es muy alto.

El cuy, además, come los restos de la comida diaria, fundamentalmente, las cáscaras de habas y la piel de papas y zanahorias. Las campesinas consideran ideal combinar este alimento con distintos tipos de paja y, pastos. Al hacerlo tratan, cuidadosamente, de evitar los pastos malos. En esta categoría entran, por lo menos, diez tipos diferentes de pastos. Los pastos se dan ni muy secos ni muy húmedos. Un pasto húmedo es considerado un alimento muy frío que puede dañar al animal. Por lo tanto, pajas y pastos se secan al sol un par de horas antes de que sean dados a los animales.

Este tipo de conocimiento puede ser considerado como muy pertinente incluso desde una perspectiva modernista. Las mujeres saben que la paja, la alfalfa y, en algunas áreas, las hojas del choclo son la mejor comida del cuy. En la producción moderna y en el paquete tecnológico propuesto se aconsejaba, especialmente, la combinación de alfalfa y hojas de choclo.

He mencionado que pajas y pastos se secan antes de dar a los cuyes. El secado, sin embargo, es parcial ya que las mujeres piensan que la humedad puede reemplazar el consumo de agua. Por lo general, al cuy no se le da "agua fresca" porque se sostiene que ésta puede ser causa de enfermedades intestinales o, simplemente, porque el cuy tiene una tendencia natural a tomar mucha agua. Los expertos consideran que, particularmente, esta práctica es

13 Esta posición es planteada claramente por Gellner (1970:42-3).

incorrecta ya que el cuy puede tomar agua y ese consumo lo regula de manera normal como cualquier otro animal.

Otra área importante del conocimiento es la identificación y tratamiento de las enfermedades. En contra de la creencia de los veterinarios, la mujer campesina tiene amplio conocimiento de las enfermedades que afectan a sus animales. Ellas son capaces de identificar el ataque de pulgas u otros insectos. Las pulgas, usualmente, se combaten con insecticidas, normalmente del tipo usado para combatir las moscas. Asimismo, cuando las pulgas son detectadas se limpia la cocina con hojas de eucalipto y el piso se riega con agua. La creencia generalizada es que las pulgas son transmitidas por perros, gatos y ratas y, por ello, hay casi una obsesión maníaca para impedir su presencia en las cocinas.

Otra enfermedad de piel es la "sarna" que es producida por ataques de parásitos externos. Ésta se combate mediante la aplicación de kerosene y grasa de chancho. Este tratamiento, aparentemente, no es muy efectivo. Obviamente, una cura más rápida se obtiene sumergiendo a los animales enfermos en un baño preparado sobre la base de sulfas.

Una tercera enfermedad es el "torsón", una suerte de infección intestinal. Se piensa que los animales se enferman cuando han comido demasiado pastos o muy secos o muy húmedos. La terapia practicada es dar a los animales enfermos pequeños trozos de sambo tierno. Si encuentran que los animales tienen mucha "fiebre" o "están calentitos" se mezcla el sambo con algunas hierbas medicinales, especialmente la malva. Científicamente el "torsón" es una salmonelosis común y corriente y la dieta parece ser muy efectiva. Sin embargo, la efectividad de este tratamiento es menor comparada con terapias basadas en el uso de antibióticos.

Para impedir los ataques de neumonía o meros resfríos las mujeres tratan de mantener una temperatura permanente en las cocinas. Al mismo tiempo, el humo se considera una eficaz defensa contra insectos y parásitos externos. Es importante señalar que los pisos de las cocinas se consideran especialmente fríos y, en consecuencia, se trata de hacer una "cama" para los animales con cebada seca, muy seca, con el evidente propósito de eliminar toda humedad. Esta cama, por lo general, se cambia dos o tres veces al mes y se limpia, cada vez, el piso con hojas de retama. Si alguno de los animales tiene "torsón" la cama suele hacerse con hojas de eucalipto.

Podría seguir dando ejemplos pero pienso que estos pocos casos sirven para ilustrar el modo como las productoras establecen una relación entre tipo de enfermedades y tipo de tratamiento. Este conocimiento se basa, indudablemente, en una vieja práctica y nos muestra, claramente, que la condición y el destino de los animales son preocupación real de sus dueñas. Ellas no crían "naturalmente" al cuy y cuando éste se enferma es tratado con sumo cuidado. Las prácticas medicinales que se utilizan son, en muchos casos, muy eficaces. Surge claramente de nuestros datos que la preocupación por la higiene existe realmente y que los distintos tipos "cama" que se hacen son una clara evidencia de ello. La identificación de enfermedades es correcta aunque el problema de la eficacia puede cuestionarse. Las terapias tradicionales son, obviamente, más baratas que las modernas aunque pueden ser menos eficaces.

Yo pienso que, con relación a la alimentación y la cura, no hay, en principio, contradicciones entre el conocimiento local y las prácticas modernas que sustentaban el nuevo proyecto. El conocimiento popular está basado en un conjunto de observaciones y en una sofisticada clasificación de plantas y hierbas, por un lado, y de las reacciones de los animales a ellas, por otro lado. El "torsón" es una salmonelosis. El nombre es diferente pero los mismos síntomas se identifican en ambos sistemas. Pienso que, en este contexto particular, tratamientos más eficaces pueden incorporarse sin mayores problemas. La coexistencia entre medicina tradicional y moderna en el área de salud humana en el Ecuador son una prueba palpable de lo que es posible.

Sin embargo, el área en la que evidentemente pueden existir discontinuidades y contradicciones tiene que ver con las creencias y prácticas reproductivas del plantel de cuyes. La mujer no considera como problema el alto grado de cruzamiento interno que existe en su plantel. Esto implica que un "tata cuy" puede servir, indiscriminadamente, a todas las hembras. El control sobre la cruza se ejerce con la castración de los machos que no son utilizados como reproductores. La idea es que cuando hay muchos machos sin castrar se pasan peleando entre ellos. Una consecuencia de esto es que los machos castrados se consumen inmediatamente y las hembras son reservadas para la reproducción. Pese a ello, las hembras no se seleccionan según su fertilidad. Las hembras con poca fertilidad son detectadas, por lo general, tardíamente y se las llama "frías" o "machorras", una evidente alusión a su carácter poco "femenino", a su "masculinidad". Muchas de las mujeres reconocen, explícitamente, que el proceso reproductivo transcurre sin muchas intervenciones de su parte. Esta actitud, obviamente, tiene consecuencias negativas sobre las tasas de fertilidad ya que, en muchos casos, las hembras preñadas son muy jóvenes o muy flacas o muy viejas. Calculamos que en estas condiciones una madre pare tres veces al año, uno o dos animales por vez. Esta

productividad es la mitad de la que se podría alcanzar si el nuevo paquete tecnológico fuera adoptado. Finalmente, puedo decir que una vez que una hembra pare no recibe ningún cuidado especial ya que no sólo se la separa del resto del plantel sino que tampoco se le proporciona comida especial.

Otro de los temas de controversia se relaciona con los criterios utilizados para seleccionar los reproductores. Color, tamaño y tipo de pelo son criterios importantes pero nosotros constatamos que el criterio principal es la cantidad de dedos de las patas delantera. Un macho que tiene más de cinco dedos es muy apreciado porque esto se codifica como un signo de "potencia" y "masculinidad real". Según los expertos, una mayor o menor cantidad de dedos puede ser un signo de mutación genética que puede transmitirse a las otras generaciones.

Podemos aceptar que estas creencias y prácticas no garantizan una buena selección, una alta fertilidad y una productividad global alta. Las mujeres no maximizan el logro de un plantel numeroso y este, por lo general, no pasa de los veinticinco en todos los casos. El nuevo paquete tecnológico estaba guiado por la lógica de aumentar considerablemente el número de animales. Esta propuesta, claramente, encierra contradicciones con las prácticas locales. El área reproductiva es evidente un campo de confrontaciones entre esas dos lógicas. No me equivoco si afirmo que a este nivel encontramos las resistencias más evidente de las productoras.

Estos pocos ejemplos nos permiten ver que la dimensión cultural embebe las preferencias y condiciona las necesidades de producción y consumo. La cultura no es algo externo. Identificar discontinuidades entre lógicas e imperfecciones en alguna de ellas posibilita otro tipo de lectura de la realidad. Estas contradicciones nos indican que el campo simbólico ha dejado de ser, mejor dicho, nunca ha sido homogéneo. Paradójicamente, esta observación nos permite, al mismo tiempo, identificar áreas de cambio cultural y resistencia de los actores sociales.

Cambio cultural y desarrollo

A esta altura debe quedar claro para el lector que he estado describiendo el encuentro de dos culturas: la cultura de la mujer campesina serrana y la cultura de los agentes de la modernización. La primera lección evidente es que en el Ecuador actual existen diferentes lógicas de producción, cada una de ellas con su racionalidad y, por lo tanto, su legitimidad y su ámbito de aplicación. Constituyen dos mundos etnosemánticos en un mismo espacio social. El conocimiento popular y la nueva propuesta tecnológica son dos sistemas de representación simbólica y de práctica productiva. He tratado de codificar las áreas en las que existen continuidades y discontinuidades. En muchos de los análisis tradicionales de la antropología social este hecho suele ocultarse.[14]

La segunda lección está relacionada con la idea que muchos cientistas sociales tienen de la cultura constituye una esfera aparte de la sociedad. Yo he tratado de demostrar que las campesinas y los expertos viven en distintos marcos de referencia y que, por ende, tratan de comunicar sus objetivos con ayuda de sus propias ideas, conceptos y creencias. Las construcciones simbólicas no aparecen como algo extraño a la materialidad de la producción. He presentado, suscintamente, diferentes "teorías del conocimiento" con sus reglas y consecuencias. Obviamente, estas diferentes racionalidades tienen un elemento normativo importante, en el sentido que una vez que ciertas premisas se aceptan como válidas ciertas prácticas deben ser seguidas. Para la mujer campesina su adhesión a ciertos conceptos y creencias en relación a la producción, circulación y consumo del cuy tiene consecuencias sociales, simbólicas y morales que no existen en el modelo moderno de producción. El sistema moderno se presenta como extraterritorial, es una verdad empírica que es válida para el Ecuador, el Perú y, si fuera el caso, Zambia[15].

Esta dimensión aparece de manera clara en las partes del discurso que se vinculan a aspectos genéticos.

Para muchas mujeres la aceptación del nuevo paquete tecnológico implica una ruptura de la continuidad entre proximidad doméstica de los animales/elemento mágico de curación/oráculo que el cuy representa a sus ojos y sentimientos. Yo no digo que el cambio social y cultural no podrá ocurrir en el futuro. Mi análisis demuestra que todo cambio implica que los actores hayan tomado conciencia de que parte de su stock de conocimientos es inadecuado o inconsistente y que, por ello, debe ser cambiado. Si los costos simbólicos son altos este cambio ocurrirá de manera lenta. Los actores pueden fluctuar y de hecho fluctúan en muchos campos en las fronteras de diferentes sistemas. La mujer campesina ecuatoriana lo ha estado haciendo, como lo señalé anteriormente, en el área de salud en donde el

14 La necesidad de abandonar el supuesto de que toda cultura es consistente y homogénea ha sido planteada por muchos y entre ellos por Leach (1982:43) y Worsley (1984:54-60).

15 La extraterritorialidad del conocimiento es uno de los criterios utilizados por Gellner a los efectos de distinguir distintos tipos de pensamiento. El pensamiento moderno científico tendría, precisamente, la cualidad de presentarse como extraterritorial. Esta presunción está ausente de las formas tradicionales de representar y pensar la realidad (1974:166-7).

médico moderno coexiste con los médicos tradicionales y en un área más vasta en donde la tradición oral coexiste con la tradición escrita del Estado moderno.

La tercera lección de este artículo puede verse con relación al tema tan complicado de preferencias y creación de nuevas necesidades. El análisis del significado simbólico del cuy estuvo combinado con un examen de la situación de la mujer. Mi argumentación fue doble: el nuevo proyecto implica un aumento del trabajo en una situación de tensión cotidiana. Sin embargo, a medida que se pasaba del ciclo de expansión del grupo doméstico al ciclo de fisión las mujeres pasaban a tener más tiempo disponible. Paralelamente, conseguían un nuevo status dotado de mayor prestigio y autonomía. La dualidad de mi argumentación implica que, por un lado, están en condiciones de recibir nuevas ideas pero, por el otro lado, han conseguido respeto porque son portadoras de conocimiento y han adquirido un gran capital simbólico. En ese contexto el conocimiento en el mundo del cuy es una fuente real de prestigio. Esta es un área en donde las mujeres campesinas controlan y distribuyen conocimiento. Ese capital simbólico, en consecuencia, no puede ser cedido sin más ya que constituye, en la práctica, un terreno en donde ejercen cierto poder. Ese poder simbólico aparece confrontado con el "poder científico" de los agentes de la modernización. Una tradición "pequeña" debe competir con una tradición "grande" que aparece escrita y basa su legitimidad en el reconocimiento que la ciencia moderna tiene en el estado ecuatoriano.[16] La gran ventaja de toda tradición "grande" radica en la flexibilidad de su presentación, desde libros sobre genética animal, esotéricos y complicados, hasta los simples folletos y manuales de los extensionistas. La flexibilidad y ubicuidad, es decir esta intercontextualidad, es un signo de poder. Nuestro ejemplo puede ser visto como un intento de mostrar la riqueza y la complejidad de una tradición "pequeña" y el modo como sus creadores son capaces de usarla, de competir y de sobrevivir en un contexto que ignora y, muchas veces, desprecia ese conocimiento.

La cuarta lección es sustantiva y se vincula al rol cultural y social de los animales. De hecho nuestro artículo comenzó con una introducción mostrando la importancia de ver cómo los seres humanos se relacionan con sus animales. La anomalía del cuy reside en el hecho que es un animal doméstico que se come. Creo haber demostrado que esto es posible sólo si se ritualizan en extremo las ocasiones aceptadas para su consumo. El cuy no es una mascota pero tampoco es ganado a secas. El proyecto moderno, de alguna manera, tendía a resolver esta anomalía y a convertirlo en ganado. Resistir este cambio y mantener, en consecuencia, la anomalía es un modo de decir, y de permitirnos ver, que las ambivalencias y las anomalías son parte del campo social y simbólico de gran complejidad. Toda sociedad tiene áreas de anomalía ya que éstas son buenas para pensar lo normal y lo anormal. Estas áreas suelen ser fuente de un buen ejercicio intelectual tanto para los actores como para los observadores.

Bibliografía

ARCHETTI, E. P. et al., 1984 *Análisis de la producción, formas de consumo, comercialización y simbología del cuy en ocho comunidades de la Sierra ecuatoriana*, CEPLAES, Quito: 424 pag.

BARAHONA, Claudio, 1982 "La soba del cuy". En: José Sánchez Praga et. al., *Política de salud y comunidad andina*, CAAP Editores, Quito.

BARTHES, R., 1979 "Toward a psychology of contemporary food consumption". En: R. Foster y O. Ranum (comp.), *Food and drink in history*, The John Hopkins University Press, Baltimore.

DOUGLAS, M., 1975 *Implicit meaning*. Routledge & Kegan Paul, Londres.

———, 1979 *Natural Symbols*. Penguin Books, Harmonsworth.

GELLNER, E., 1970 "Concept and society". En: Bryan R. Wilson (comp.). *Rationality* Blackwell, Londres.

——— 1974 *Legitimation of belief*, Cambridge University Press, Cambridge.

GOODY, J., 1968 *Literacy in traditional societies*, Cambridge University Press, Cambridge.

——— 1982 *Cooking, cuisine and class: a study in comparative sociology*, Cambridge University Press, Cambridge.

HEFNER, R., 1983 "The problem of preference: economic and ritual change in Highlands Java", *Man*, Vol.18 (4): 669-88.

16 El trabajo de Redfield sobre estas diferentes tradiciones sigue siendo relevante (1955). El rol de la alfabetización en los cambios de los estilos de pensamiento ha sido discutido ampliamente en Goody (1968).

LEACH, E., 1964 "Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse" en Eric H. Lenneberg (comp.), *New directions in the study of language*, M.I.T. Press, Cambridge, Mass.

———, 1982 *Social Anthropology.* Fontana Paperbacks, Glasgow.

SAHLINS, M., 1976 *Culture and practical reason*, The University of Chicago Press, Chicago.

STØLEN, K. A., 1985 "Control y dominación en las relaciones de genero: un estudio de caso en la Sierra ecuatoriana", Oslo, *mimeo*..

WORSLEY, P., 1984, *The three worlds: culture & world development*, The University of Chicago Press, Chicago.

Canibalismo y pobreza

Victoria Arribas, Alicia Cattaneo y Cecilia Ayerdi

Introducción

A principios del mes de mayo de 1996, los medios de comunicación informaron a la opinión pública que habitantes de una villa de emergencia, en el conurbano rosarino, consumían gatos para sobrevivir. La noticia decía:

> *"En una villa comen animales domésticos para sobrevivir" (La Nación, 8-5).*
>
> *"Comen gatos y culebras en una villa de Rosario" (La Prensa, 8-5).*
>
> *"Miseria en Rosario: a sólo 10' del centro se alimentan de gatos y de tortugas entre otros animales domésticos..." (La Nación, 8-5).*

Funcionarios de gobierno, políticos de la oposición, periodistas, eclesiásticos, nutricionistas, representantes del sector villero de la Capital Federal, e incluso los mismos comensales, fueron convocados por los medios a opinar sobre el suceso alimenticio.

El objetivo del presente trabajo es analizar el discurso social que se gestó y transmitió a través de la radio, la T.V. y la prensa porteña sobre el consumo de gatos en el Gran Rosario. Nuestro interés en un análisis como el que proponemos se corresponde con la posibilidad de abordar una de las cuestiones sobre las cuales más han insistido los antropólogos contemporáneos respecto de la alimentación humana. Estos enfatizan la dimensión social y cultural de esta actividad, en la que los fenómenos vitales y los fenómenos simbólicos se asocian de manera indisoluble constituyéndose mutuamente. Al incorporar un alimento, el hombre incorpora no sólo nutrientes esenciales para la vida, sino también un universo de ideas, imágenes y sentidos en función de los cuales se define como un tipo particular de hombre. Esto es, define su identidad individual y colectiva. Los alimentos no solo proporcionan energía a nuestro cuerpo, sino también su misma sustancia. Y esto opera tanto en lo biológico como en el imaginario.

Esta es la razón por la cual, la dieta alimentaria es objeto de preocupación en todas las sociedades humanas. Ella supone desafíos vitales y simbólicos y es generadora de profunda ansiedad.

Consideramos que el tratamiento del consumo de gatos, a través de los medios de comunicación, nos proporciona un ejemplo del modo en que distintos actores sociales de nuestro país reflexionaron públicamente, a partir de un hecho alimenticio y en torno a él, sobre las amenazas y los desafíos que enfrenta nuestra sociedad en la constitución de su identidad presente pero sobre todo futura. Pensar sobre lo que comemos es sin duda pensar sobre lo que somos y lo que seremos; pero también sobre lo que no somos y lo que no queremos ser.

El tabú quebrantado

En la Argentina, al menos dos veces durante los últimos diez años, las prácticas alimenticias de los sectores pobres urbanos se convirtieron en noticia. En mayo de 1989 los medios de comunicación informaron sobre los saqueos a supermercados, ocurridos en importantes ciudades del país. En aquella oportunidad "los pobres", transgrediendo el "estado de derecho", se proveían de comida. En mayo de 1996 el hecho periodístico que se montó sobre el consumo de gatos en el conurbano rosarino, mostraba nuevamente a hombres, mujeres y niños, habitantes de una villa de emergencia, protagonizando una transgresión, pero en este caso referida a la composición de su dieta alimentaria y no al modo en que obtenían su comida. Las imágenes, los comentarios y las polémicas, que los medios de comunicación difundieron sobre el suceso, se sustentaban en la firme convicción de que en Rosario se había producido un verdadero escándalo culinario: un animal doméstico, el gato, se convertía en alimento. Las débiles voces de los protagonistas que referían a una práctica alimentaria conocida en ciertas zonas rurales del país, progresivamente se fueron desvaneciendo como si nadie estuviese dispuesto a

escucharlas; y fueron cediendo ante el pronunciamiento de los "otros", aquellos que no comieron, pero que fueron llamados a opinar sobre el hecho.

El tratamiento periodístico del suceso supuso no sólo su calificación en términos de una anomalía alimentaria sino también el reforzamiento público de una prohibición, de un tabú alimentario, gracias al cual se mantienen al resguardo de la olla aquellos animales que hemos clasificado como mascotas. Las mascotas pertenecen al mundo doméstico, comparten la intimidad del hogar, se les dispensa cariño, se les otorga un nombre, una identidad, y hasta una personalidad. Su muerte es motivo de dolor y se acompañan de rituales. En síntesis, se trata de animales humanizados por excelencia. Su integración en la sociedad humana en calidad de sujeto y no de objeto, torna su consumo, en términos de M. Sahlins, en una sustancial metáfora de canibalismo. La antropofagia constituye en nuestro país un tabú alimentario cuyo quebrantamiento nos inspira el más profundo horror y desagrado.

La metáfora del canibalismo sostiene la calificación que en los medios porteños, merecieron tanto el acontecimiento alimentario como sus protagonistas. Se trató de "*un golpe a la imaginación de los argentinos*", de un "*acto denigrante que duele y avergüenza, que deja al descubierto seres que han sido despojados de su dignidad*". De este modo se expresaba un periodista del noticiero de canal 13, mientras se mostraba la imagen de un niño sonriendo y acariciando un gato que probablemente se convertiría en comida. Muchas fueron las imágenes y las palabras que se exhibieron y pronunciaron en la radio, la televisión, y en la prensa; pero todas ellas contribuyeron de igual forma y en igual medida a configurar el espectáculo dramático de hombres, que para saciar su hambre, desafiaron la santidad del límite que separa lo humano de lo no humano, los sujetos de los objetos, la civilización de sus recursos.

Plantear que un hecho conforma una metáfora de canibalismo es diferente a plantear que se trata de un hecho de canibalismo. En este sentido, comer gato "es como" comer un sujeto humano, pero no es comer un sujeto humano. La mascota es un animal humanizado, por ende, no es ni plenamente animal ni plenamente hombre; no se corresponde de lleno con ninguna de estas dos categorías. Ni una cosa ni la otra, estas criaturas pertenecen al reino de lo inclasificado, en términos de Mary Douglas, de lo "impuro", de lo "contaminado". El gato, como mascota, no escapa entonces a esta suerte de identidad incierta y como tal, sólo puede devenir en comida "impura", "contaminada", objeto de rechazo y repugnancia.

La incorporación de una sustancia afecta a quien realiza la acción. Antropólogos y sociólogos, especialmente aquellos que privilegian el análisis social y cultural de la alimentación humana, insisten en que el principio de incorporación que supone el acto alimenticio, movimiento por el cual el alimento traspasa la frontera entre el mundo y el cuerpo, está sujeto a representaciones que operan tanto en lo biológico como en lo imaginario. Ingerir un alimento implica absorber sus propiedades, aquellas que le hemos conferido: "llegamos a ser lo que comemos". Al consumir una substancia incorporamos energía, pero también un cuerpo de significados, de valores y creencias, que nos constituyen desde nuestro interior. En este sentido, la absorción de un alimento "impuro" compromete no sólo la salud de quien come, sino también, como plantea Fishler (1995), su lugar en el universo, su identidad; lo transforma subrepticiamente desde su interior, lo contamina y lo posee, o mejor dicho, lo desposee de sí mismo.

Esta manera de representar el principio de incorporación se manifestó en el discurso social que se gestó y transmitió, a través de los medios, sobre el consumo de gatos. El periodista del noticiero de canal 13 aseveraba la existencia de seres "*despojados de su dignidad*", esto es indignos. Otros periodistas, funcionarios y políticos, calificaban el hecho como denigrante y por ende a sus ejecutores, aquellos que incorporaron el alimento impuro, como denigrados, esto es "*manchados de negro*", contaminados.

La resignificación de la anomalía

Mary Douglas diferencia tres modos de tratar las anomalías. Podemos negarlas, condenarlas o bien afrontarlas, creando una configuración de la realidad en la que tengan cabida. El tratamiento periodístico del consumo de gatos implicó no sólo la identificación de una anomalía alimentaria, sino también su resignificación en una realidad que la hizo inteligible. Se apeló a la necesidad extrema, se encontró un culpable, y se señalaron los riesgos y las amenazas que acechan a nuestra sociedad.

La transgresión era el corazón y el disparador de la noticia, era su condición. Se requirió entonces, como punto de partida, sostenerla, ignorando todo argumento que pudiera debilitarla. Se suprimió otra calificación posible del hecho, como por ejemplo la de expresar un comportamiento no excepcional, con cierta trayectoria y practicado en zonas rurales del país. Se abandonó la duda inicial sobre la veracidad del acontecimiento. ¿Montaje periodístico, manipulación política o realidad? La pregunta se planteó pero quedó abierta y perdió peso. Aun aquellos funcionarios del oficialismo que manifestaron sus serias sospechas respecto a la realidad del suceso, cómodamente avanzaron

en sus discursos sin necesitar resolver el dilema para hacerlo.

El requisito de la noticia, la anomalía, adquirió la apariencia de anécdota, de pretexto para hablar de otra cosa, la que realmente era la importante para todos: la pobreza, sus causas y la manera de afrontarlas. Sin embargo, la ahora anécdota seguía siendo relevante e igualmente necesaria. Ella constituía un claro indicador de que la pobreza había llegado a límites extremos, lo cual aumentaba su peligrosidad y hacía más urgente la puesta en marcha de medidas para atacarla.

"[...] se vieron habitantes próximos al centro de Rosario acudiendo a medidas extremas para sobrevivir" (Telenoche, 9-5-96).

La miseria y la pobreza extrema, junto a la sobrevivencia, fueron los conceptos vertidos una y otra vez por los actores, a la hora de encontrar explicaciones. La anomalía, el tabú quebrantado, encontró la realidad que le dio cabida; realidad definida por algo más que la pobreza a secas. Se trató de una situación extrema, de un grado tal de carencia que linda con la ausencia, con la nada y en la cual no hay alternativas. La posibilidad de elección se torna nula. La sobrevivencia se constituye en la meta incuestionada y la anomalía en el único medio posible. La racionalidad de la acción queda sellada, bajo el gobierno de la necesidad orgánica, la naturalidad del impulso a satisfacerla y la falta de oportunidad de elección en el modo de hacerlo. La necesidad física, el azar y el encuentro presiden. El sujeto se encuentra frente a la disyuntiva de no comer y morir, o de comer, aun lo culturalmente incomible, y sobrevivir.

El imaginario social que se construyó a propósito del consumo de gatos y sus protagonistas, remitió de lleno a la búsqueda de la sobrevivencia, pero no como resultado de una acción deliberada sino como una finalidad natural de todo ser vivo. En el marco de significación de la noticia, las clasificaciones y discriminaciones que gobiernan la alimentación humana, se debilitan y manda el estómago, el cual ya no reconoce un satisfactor definido; sólo el azar y el encuentro, como ya planteamos, garantizan su saciedad. En definitiva, pareciera haberse edificado una situación en la que la cultura pierde dominio, las clasificaciones se tornan borrosas y la naturaleza, el organismo, avanza persiguiendo su meta sin más: sobrevivir.

Los discursos y las imágenes que conformaron la noticia del escándalo alimentario configuraron la imagen de un organismo que avanza y gobierna y de una humanidad que retrocede, pero que no se disuelve totalmente. Los pobres hambrientos representaban hombres "degradados" hacia los confines de la cultura, allí donde la naturaleza asoma. El reconocimiento de que en ese descenso aún permanecen signos de humanidad (se generaron comentarios sobre formas de preparación y reparto del alimento), implicó tanto que se viera en estos sujetos criaturas que padecen por su conducta y se hablara de dolor (acto que duele), como que, la finalidad natural de su comportamiento, la supervivencia, se constituyera en "derecho" y se cargara de un sentido moral.

"No es denigrante comer gato, si salva el estómago de un chico" (Vecina de la villa de Rosario, Hora Clave, 9-5-96).

La representación social de los villeros rosarinos en tanto cuasi organismos, cuasi humanos, reforzó la percepción de la "impureza" de su condición, su identidad incierta; pero incorporó un ingrediente clave a la hora de establecer las responsabilidades del acontecimiento. La remisión de la conducta alimentaria de estos sujetos al mundo orgánico implicó que emergiera, en los discursos, sentidos e ideas asociadas a este universo: los organismos no piensan, no optan, no tienen intenciones, actúan disparados por el impulso crudo. La falta de intencionalidad, trae aparejada la falta de responsabilidad y, por ende, la imposibilidad de someter la modalidad de su conducta a un juicio moral. Como dijimos, la moralidad queda atada a la finalidad del comportamiento y no a los medios que empleó para alcanzarla. ¿Quién podría culpar al puma de Iguazú por comerse al niño si tenía hambre? El puma no es culpable, es puma y, en definitiva podríamos afirmar sin reparos, se comportó como tal.

El villero rosarino, al igual que aquel puma, no fue hallado culpable por ninguno de los actores que opinaron en los medios, sobre el "escándalo" ocurrido. Pero, a diferencia del puma, que siempre fue puma y que actuó según el mandato de su especie, el villero había sido degradado y empujado a actuar como lo hizo, y lo hizo no conforme a la condición a la cual pertenece. Se vio, entonces en el villero a una víctima y se señaló un culpable, un responsable:

"La política económica está sacrificando a los que menos tienen..."(Arzobispo de Rosario, Clarín 9-5-96).

"[...] una sociedad que hiere a los pobres que no tienen qué comer [...], ofende, hiere y rebela a los pobres [...]" (Obispo de Zárate, Página 12, 10-5-96).

"Se cerraron comedores porque la solidaridad tiene un límite, la responsabilidad es de la política económica y de la

dirigencia oficial. El plan de convertibilidad aumenta la pobreza y la desocupación." (Intendente de Rosario, Clarín 9-5-96).

"No nos dejan cirujear, ni siquiera pescar [...]" (Vecina de Villa Rosario, Página 12, 10-5-96). "A robar no podemos salir porque nos meten presos o nos pegan un tiro" (Vecina de Villa Rosario, Programa T.V. "Hora Clave", 9-5-96).

"[...] Se puede aceptar la desigualdad social, pero el Estado tiene que asegurar los puntos de partida, un mínimo de libertad e igualdad que no convierta a esta gente en incapacitados funcionales" (Diputada de la oposición, "Hora Clave", 9-5-96).

"La extrema pobreza se debe en parte a los que llegan de otras provincias, como Chaco, Formosa,... que impidan que la gente abandone su lugar" (Clarín, 9-5-96).

El gobierno con su política de Estado, con énfasis en los efectos negativos del plan económico, fue señalado, por la mayoría de los actores, como el verdadero responsable de los niveles de pobreza extrema alcanzados y por ende, en particular, de la denigración que habían sufrido los vecinos de la villa de Rosario.

Los políticos y funcionarios oficialistas, por su parte, tendieron, por el contrario, a enfatizar las virtudes del modelo económico y los esfuerzos del gobierno para paliar la pobreza en el país. Fundamentaron, entonces, que lo ocurrido en Rosario mostraba solo una parte de la realidad. En el Programa Hora Clave, del 9-5-96, el secretario de Desarrollo y Acción Social, manifestó que en Rosario no sólo había gente que comía gatos; mientras pedía al conductor del programa que pasara un video que "*refleja otra cara de la realidad, gente igual que ellos, trabajando hoy día en planes que estamos haciendo junto al Municipio. En Rosario también hay una botella medio llena, también hay esperanza".*

Los villeros rosarinos fueron eximidos de la culpa de la transgresión que habían cometido, pero esto no impidió que, dado que la habían realizado, se los concibiera como víctimas pero también como "amenaza", "peligro". La percepción de la amenaza revistió dos formas en los discursos y en las imágenes. Por un lado se remitió a la violencia social y se recordaron los saqueos a los supermercados producidos en 1989.

"No sé a dónde podemos llegar, no se debe incitar a la gente a la violencia, pero hay mucha delincuencia que es consecuencia de esa pobreza" (Obispo de Zárate).

"¿Se pueden repetir los estallidos...?" (pregunta un periodista). "Si la situación sigue así, evidentemente..." (Página 12, 10-5-96).

"Lo más grave es que ellos dicen que van a salir a robar" (una Concejal de la oposición, en un programa radial).

Por otro lado, la percepción del carácter amenazante del hecho alimentario y de sus protagonistas se construyó en torno a la representación del contacto peligroso que se había producido entre el orden socio-cultural y el orden natural.

Si la extrema pobreza había conducido a hombres a cruzar, a través de la transgresión a las reglas dietéticas, la frontera que distingue su condición humana de la de un mero organismo, ella misma se constituía en la antesala de un estado del ser que no es una cosa ni la otra, esto es, una entidad informe. Ausencia de forma que, a su vez, es potencialmente generadora de infinitas formas, también de aquellas que nos horrorizan y a las cuales tememos:

"Comemos gatos, cuises, culebras... dentro de poco empezamos con los perros, no falta mucho para que nos comamos entre nosotros" (Vecina de la villa de Rosario, Página 12, 10-5-96).

Tanto una forma de representación de la amenaza como la otra, comparten la peligrosidad de sus efectos disgregantes sobre un orden social y la remisión a la imagen de sujetos que reclaman desde el límite de su necesidad, aquello que les ha sido privado y a lo cual tienen derecho, un derecho natural: la subsistencia. La diferencia entre una forma y otra reside en que ambas se significaron en configuraciones simbólicas distintas. La apelación a la violencia social adquirió la figura de un comportamiento que atenta contra las normas de conducta y de organización que funda la convivencia social. En este sentido, se instauró la oposición entre caos social versus contrato social y la pregunta sobre qué modelo de sociedad pretendemos. En este contexto de significación, la pobreza extrema, en tanto terreno fértil para el surgimiento de comportamientos transgresores, se asoció con el crecimiento de la delincuencia y suscitó debates en torno al límite entre este tipo de conducta y la contravención a las normas nacida de la desesperación.

En el otro caso, la concepción de la infracción a las reglas dietéticas como un atentado contra el status humano de nuestra sociedad remitió al peligro de que ésta, en su degradación, se convirtiese en una especie de monstruosidad informe.

El periodista y conductor Mariano Grondona utilizó, en su programa Hora Clave del día 16-5-97, la expresión "tierra de nadie" para referirse a la que denominó "la Argentina invisible, marginal, la que está más allá de la pobreza, la de la indigencia y la promiscuidad". En esa Argentina, opuesta a la que calificó como "integrada y oficial", el periodista contextualizó el suceso del consumo de gatos en Rosario junto con el caso de Sopapita (villero muerto en un asalto), y la ocupación de un Banco, en la provincia de Jujuy, encabezada por el Obispo de Humahuaca. El periodista sostuvo que en la Argentina marginal conviven y se "mezclan" delincuentes, víctimas de injusticias y hombres desesperados que se alimentan de animales domésticos. Agregó que cuando esta "parte invisible" de nuestro país se asoma e irrumpe a través de los medios de comunicación, nos inspira compasión y temor. El periodista concluyó su comentario final proclamando la necesidad imperiosa de afrontar la pobreza y los peligros de la desigualdad social, más allá de un límite "tolerable". "*Los fantasmas no tienen solución, los problemas sí. Si los negamos nos van a comer vivos".* Metáfora alimentaria que se corresponde precisamente con nuestra argumentación respecto a que las ideas y sentidos implicados en la cuestión alimentaria humana pueden usarse como analogías para expresar una visión general del orden social y sus peligros.

Conclusión

El discurso social que se gestó, a través de los medios de comunicación, en torno al consumo de gatos en Rosario, mostró que la pobreza es tolerable pero hay un límite, una medida de carencia más allá de la cual el pobre se puede convertir en "caníbal o paria", en una amenaza al orden social, cognitivo y moral. Una sociedad que "sacrifica personas", en pos del crecimiento y desarrollo (de algunos), acerca a su vez la imagen del canibalismo social.

Frente a la crisis que evidencia las contradicciones del sistema, frente a la crisis de lo clasificado, surge la ambivalencia: piedad o temor hacia el otro, las dos posiciones simultáneamente. Esa ambivalencia no se disuelve y aparece la necesidad de reflexionar sobre las distancias sociales para volver a establecer los límites de lo tolerable y controlable.

Bibliografía

DOUGLAS, M., *Pureza y Peligro*, Siglo XXI, 1973.

——— "Les estructures du culinaire! en *Communications,* École des Hautes Etudes en Sc.Sociales, Centre d'Etude transdiciplinaire, París, 1979.

DOUGLAS, M., y ISHERRWOOD, B., *El mundo de los Bienes. Hacia una Antropología del consumo,* Grijalbo, México, 1990

FIDDES, N., *Meat*. Routttledge, N.Y., 1991.

FISCHLER,C., *El (h)omnívoro*, Anagrama, Barcelona, 1995.

GOODY, J., *Cocina, cuisine y clase, Estudio de Sociología Comparada,* Gedisa, Barcelona, 1995 .

HARRIS, M., *Bueno para comer*, Ed. Patria, México, 1991.

INGOLD, T., *What is an animal?* Ed. Routtledge, N.Y., 1988

SAHLINS, M., *Cultura y razón práctica.* Gedisa, Barcelona, 1988.

Material periodístico consultado

Diarios: Clarín, La Nación, Página 12, La Prensa.

Programas de T.V.: Hora Clave, Memoria, Día D, Tiempo Nuevo.

La naturaleza y la cultura en el mensaje publicitario

Victoria Arribas y Cecilia Ayerdi

La relación Naturaleza-Cultura es una de las cuestiones modulares, en torno a la cual se gestó y maduró la Antropología como ciencia. La indagación de esta relación y la conceptualización de las categorías implicadas en ella, fueron adquiriendo sesgos diferentes a lo largo de los años, en función de la aparición y preponderancia de diferentes enfoques teóricos en el campo antropológico. El desarrollo de esta temática contempla múltiples ejes; uno de ellos ha sido, sin duda, la especificación de "lo humano" respecto de la animalidad. Las teorías pueden divergir, y de hecho lo hacen, en cuanto a la manera en que abordan la relación entre animalidad y humanidad. Sin embargo, estas polémicas no deben hacernos perder de vista un aspecto significativo: todo intento por conceptualizar la noción de hombre recurre en algún momento de sus formulaciones y argumentaciones al mundo animal; sea para afirmar aquello que definitivamente no somos, sea para encontrar en él, algún elemento que nos dé el principio a partir del cual pensar lo que somos.

Los antropólogos no parecen ser los únicos en haber emprendido este camino para pensar y construir nuestra identidad genérica. El sociólogo francés, C Fishler, en su libro *El (h) omnívoro* (1995) plantea que: "[...] el hombre parece experimentar la necesidad constante de construir su identidad definiendo la línea divisoria entre el animal y él." El discurso publicitario no ha escapado a la necesidad que menciona C.Fishler cuando construye una noción de hombre desde el punto de vista del consumo.

En el presente artículo, nos proponemos desarrollar las características, supuestos e implicancias que reviste la apelación a la animalidad en mensajes publicitarios que promocionan productos alimenticios humanos. Estos mensajes son un ejemplo significativo de cómo la sociedad humana viaja al mundo natural, se apropia simbólicamente de él, lo clasifica, lo hace inteligible, y vuelve sobre sí misma, enriquecida para pensarse y hablar de ella. Hemos seleccionado como nuestra "etnografía", propagandas televisivas que promocionan bebidas y alimentos. La razón de la elección reside en que las necesidades, a las cuales las propagandas se refieren, específicamente la alimentación, compromete absolutamente nuestra biología; se trata de una función biológica vital. Es precisamente nuestra condición, de criaturas vivientes, aquello que nos aproxima a otros seres, sujetos a los mismos imperativos físicos de reproducción. Al declararnos cohabitantes del universo de "lo viviente", también hemos clasificado la relación con nuestros vecinos. La Ciencia, al posicionar al *Homo Sapiens* en la cadena evolutiva de las especies, ha señalado a la animalidad como nuestro estado antecedente y originario.

La antropóloga Noeli Vialle plantea que tres aspectos nos acercan al animal, más que a cualquier otro ser de la naturaleza: la sangre, la movilidad y el sexo. Esta proximidad nos seduce al tiempo que nos inquieta, y nos sentimos compelidos a diferenciarnos definitivamente. Las publicidades que hemos analizado testimonian este sentimiento ambivalente. En ellas pueden distinguirse dos usos distintos de la animalidad para dar cuenta del consumo humano.

En el primer uso, animales y hombres se presentan como dos seres que comparten necesidades físicas pero que se diferencian a nivel del acto de satisfacción. Se construyen dos identidades que no solo son disímiles, sino también antagónicas. Por un lado, el comportamiento animal revela la atadura a los condicionamientos o programaciones biológicas de la especie y son esas programaciones las que regulan y determinan la relación entre necesidades/comportamiento de satisfacción/objeto satisfactor. Por otro lado, el hombre se presenta como un ser dotado de la facultad de elegir entre una multiplicidad de bienes sustitutos para satisfacer sus necesidades. La "elección" implica la puesta en funcionamiento de competencias mentales que moldean estos procesos decisionales, liberándolo de las sujeciones y determinaciones estrictamente biológicas.

En el mensaje publicitario, la caracterización del consumo humano, a partir de elecciones "libres" de condicionamientos biológicos, no significa que se lo constituya como un dominio ajeno a todo tipo de refutación. El principio de la "búsqueda de la máxima satisfacción" se impone como aquel que organiza y define la racionalidad humana en la satisfacción de sus necesidades. El hombre clasifica, jerarquiza los bienes que dispone en función de esta finalidad. En el marco de estas atribuciones a nuestra especie, el producto publicitado se revela como el "MEJOR" satisfactor respecto a otros de su clase. En consecuencia, podemos identificar propagandas en las que se hace uso de la animalidad haciendo honor a aquella actitud que planteaba Fishler, de construir nuestra identidad a partir de definir nítidamente la línea divisoria entre nosotros y el animal. Éste no es más que aquello que no somos y nosotros somos aquello que él no es. La negación se constituye en oposición: frente a nuestra libertad, el animal permanece atado, sujeto, frente a nuestra capacidad de "elegir lo Mejor", el animal no puede más que tomar aquello que le está predestinado. ¿Cuál es la noción de hombre que se desprende de estas formulaciones? En primer lugar, la apelación, el viaje a la animalidad supone, por un lado, la naturalización de las necesidades humanas, presentándolas como imperativos vitales, equiparables a los de otras criaturas. Por otro lado, el reconocimiento de la especificidad genérica del hombre a nivel del comportamiento de satisfacción. En segundo lugar, lo propio de nuestra especie se corresponde con la universalización de una lógica de consumo que se impone a todo particular posible (temporal, espacial, sociocultural, generacional, etc.)

Pero, hemos observado un segundo tipo de uso de la animalidad. En algunas propagandas, todo ocurre como si la distinción animalidad-humanidad se borrase, o al menos, se viese amenazada. Son estas publicidades las que acapararon nuestro mayor interés ya que desafían la certeza de nuestras clasificaciones. Nos preguntamos, entonces, sobre la modalidad, alcance e implicancias que representa tal desafío –el animal como sujeto de consumo. En este caso, el animal no se diferencia del hombre respecto a su condición de consumidor. La animalidad se ha humanizado y cabe la pregunta: ¿se ha suprimido la distinción? Veamos primero que significa que el animal se ha convertido en uno de nosotros. Ante todo, significa que aquella lógica de consumo que declaramos como nuestro sello distintivo ha traspasado la frontera y el animal consumidor se presenta ante nuestros ojos como uno de nuestros semejantes. Su comportamiento revela la presencia de la elección y de la intencionalidad. Ante la necesidad, esta criatura clasifica, jerarquiza los bienes de que dispone según ordenes de preferencia. Opta por aquel que le provoque la mayor satisfacción. No sólo busca calmar su necesidad, ahora también persigue el máximo disfrute posible.

La expansión de esta lógica de consumo humano hacia el mundo animal implica que necesariamente este último debe sufrir un proceso de antropomorfización. En las propagandas los animales pueden hablar, usan vestimentas, experimentan sentimientos y deseos que recuerdan a los nuestros, están involucrados en relaciones sociales de parentesco, de amistad, de cooperación, de subordinación, etc. La desanimalización se impone para que la expansión de la lógica de consumo humano se despliegue cómodamente. En este tipo de propagandas, el movimiento de humanización no es arbitrario. Por el contrario, operan criterios que revelan el sistema clasificatorio y valorativo a partir del cual nuestra sociedad significa el mundo animal, estableciendo en él taxonomías y categorías

La primera gran clasificación que reconocemos se refiere a la distinción entre lo comestible/no comestible. La totalidad de animales que aparecen como protagonistas en las publicidades pertenecen a la segunda de estas categorías: no son comestibles. Su categorización como "no alimento", "no comida" para nosotros, favorece su desanimalización y por ende su concepción como sujeto que consume y no como objeto a consumir. El movimiento de humanización opera, también, sobre un segundo eje clasificatorio, el de la distancia social y simbólica que nuestra sociedad reconoce entre ella y las especies animales. Las especies que aparecen en las propagandas son aquellas que consideramos más próximas a nosotros.

En los casos analizados podemos identificar proximidades, tanto de tipo afectivo o vincular, como morfológico, sea en el plano físico o bien psicológico y social. La relación con las mascotas (gatos/perros) representa un ejemplo prototípico del primer tipo de proximidad: la afectiva. Ellas comparten nuestra intimidad, nuestro espacio doméstico. Las individualizamos al ponerle un nombre y las integramos a la familia como un miembro más. Mantenemos otro tipo de cercanía con algunos primates, gorilas, orangutanes y chimpancés: la morfológica. Al mirarlos reconocemos algo de nosotros mismos, en sus gestos, su anatomía y también en algunos de sus comportamientos, como por ejemplo, usar herramientas y en ocasiones improvisarlas. No es casual que se hallan realizado tantas investigaciones con monos superiores intentando encontrar en sus actitudes esbozos o señales comportamiento humano. Otro tanto podemos decir de nuestra relación con los insectos. A pesar de conside-

rarlos distantes afectiva y físicamente, les hemos reconocido atributos que sugieren una forma de vida social que se asemeja a la nuestra: organización, jerarquización, división del trabajo, alto grado de cooperación. En el anexo que corresponde al análisis de "la etnografía", ampliaremos y profundizaremos la caracterización de las propagandas.

Por el momento, los ejemplos que hemos dado bastan para sostener que el sistema simbólico a partir del cual significamos y ordenamos nuestra relación con el mundo animal regula y organiza el movimiento de humanización, del cual pueden ser objeto sus especies.

Antropólogos, entre ellos M. Douglas, Sahlins, Fiddes, han establecido correspondencias entre los dos ejes clasificatorios que hemos distinguido. El desarrollo de estas correspondencias escapa a los fines de este artículo. Basta con decir que en un sentido general los análisis de estos autores confirman nuestra afirmación anterior. Ahora bien, ¿el animal que se presenta a nuestros ojos como un sujeto, como un semejante, es uno de los nuestros? ¿ha adquirido la identidad humana? o ¿es "cómo si fuera uno de nosotros", como si fuera un hombre? La segunda opción nos parece la acertada. En realidad, sucede que cada signo de lo humano que el animal exhibe, nos refiere a lo humano (como las canas pueden referir a la vejez) y en su conjunto estos signos terminan conformando una metáfora de la humanidad. La metáfora supone un "como si". En el caso que analizamos, el animal se comporta o se ve "como si" fuera un hombre. El "como si" sostiene la comparación entre los términos, su semejanza pero no su identidad. En este sentido se afirma la frontera entre la humanidad y aquellos otros seres a los cuales podemos recurrir para decir algo sobre nosotros pero ellos seguirán siendo "otros".

Conclusión

El discurso publicitario apela a la animalidad para dar cuenta del consumo humano de dos maneras diferentes. En un caso, la apelación se hace a los fines de la contratación. El animal representa aquello que no somos, aquello más lejano a nuestra condición de consumidores humanos. Pero la comparación para ser válida requiere que ambos seres sean presentados como "biológicamente necesitados", como organismos sujetos a imperativos vitales como lo son la sed y el hambre. Se opera de esta manera una naturalización de las necesidades humanas. Se animaliza al hombre para que luego este alcance su verdadera identidad en el acto de consumo.

Al postular que la especificidad humana respecto de la animalidad se edifica en torno a una lógica formal de consumo, se procede a naturalizar el comportamiento del hombre frente a la satisfacción de sus necesidades. Se trata de una lógica universal que desconoce cualquier particularidad al interior de la especie. Ella no es más que la expresión de nuestra naturaleza. La publicidad también recurre a la animalidad no con la pretensión de mostrarlo como una alterada antagónica a la condición humana. Vimos en este caso el modo en que son humanizados los animales según determinados principios. En tanto sujetos sus comportamientos como consumidores evidencian la ruptura con los condicionamientos estrictamente biológicos. El animal opta libre e intencionalmente, jerarquizando según ordenes de preferencia los bienes que dispone, siendo el producto promocionado en la publicidad aquel que concentra las mayores ventajas.

Tal como lo postulamos oportunamente el animal humanizado conforma una metáfora de lo humano manteniéndose intacta la frontera entre ellos y nosotros. Simple metáfora que nos envía, sin embrago, un importante mensaje: si estos seres pudieran distinguir, clasificar satisfactores tal como parecen hacerlo en la ficción de la propaganda, optarían por el mejor, como todo aquel que estuviera capacitado para hacerlo. No satisfacería una necesidad, alcanzarían el placer, meta y virtud incuestionable de la humanidad. Nuevamente se hace presente aquí la definición de la condición de "hombre" en torno a una lógica formal de consumo, hecho que supone naturalizar el comportamiento humano al respecto. ¿Sería una suspicacia extrema suponer entonces que cualquier individuo, grupo o sociedad humana que revelase un comportamiento que pareciese ajeno aquel que se ha declarado emblema indiscutible de la humanidad, echaría un manto de sospecha sobre su identidad? Indudablemente, la respuesta a este interrogante requiere de otra investigación.

Anexo

La etnografía

Nuestro interés estuvo centrado en el análisis de aquellas propagandas donde el animal y el hombre no se diferencian respecto a su condición de consumidores. En las mismas, se hace visible el sistema clasificatorio y valorativo a partir del cual los hombres significan el mundo animal estableciendo identidades y distinciones.

La selección de las publicidades comprende un universo de doce comerciales, realizados entre 1994-1995, en los cuales se publicitan gaseosas de primera marca, galletitas y cerveza. Tuvimos en cuenta el período antes mencionado y que en las publicidades aparecieran animales consumiendo un producto.

Las mismas son las siguientes:

Marca	Producto	Título	Duración	Fecha
Mac Galletitas	Obleas	Pato	32"	10/94
Coca Cola	Gaseosas	Hormigas	30"	4/94
Lía	Galletitas Surtido	Nuevo surtido	44"	6/94
Coca Cola	Gaseosas	Osos patinando	30"	12/94
Coca Cola	Gaseosas	Elefante	30"	10/94
Sprite	Gaseosas	Camellos/Oasis	30"	1/95
Pepsi	Gaseosas	Chimpancé/Prueba	30"	5/95
Laboratorio Pepsi	Gaseosas	Mono/Sorbete	31"	9/95
Coca Cola	Gaseosas	Gorila/Elección	30"	9/95
Budweiser	Cerveza	Hormigas/Hormiguero	30"	9/95
Gaseosas	Pepsi	Julián Weich/Mono	33"	12/95
Coca Cola	Gaseosas	Osos/Árbol de Navidad	30"	1/96

Habíamos mencionado, que la totalidad de los animales que aparecen como protagonistas de las propagandas entraban dentro de la categoría de no comestibles. En la primera de la lista, se promocionan unas galletitas. El animal-protagonista es un ganso. En nuestra sociedad, dicho animal, es objeto de consumo, esta categorizado como posible "comida". Por lo tanto, para transformarse en un sujeto consumidor debía operar con mayor fuerza el proceso de desanimalización-humanización. La propaganda comienza con un joven hablando de Pato, señalándolo como un amigo, compañero con el cual comparte gustos y experiencias pero por sobre todas las cosas los dos eligen las mismas galletitas. En un determinado momento aparece el ganso que se quiere quedar con el alimento, Cuando atribuimos a un animal un nombre propio lo identificamos y lo individualizamos del resto de los miembros de su especie. Esto inhabilita a la criatura nombrada considerarla "comida", proceso que sucede con todos aquellos animales considerados mascotas. Opera, en este caso, una proximidad de tipo afectiva. El pato es un amigo del joven y además "habla", llama a las galletitas por su nombre, Mac, en lugar de decir Cuac.

Para promocionar, en un caso una gaseosa y en otro una cerveza, dos publicidades utilizan hormigas como protagonistas. Estas, junto con las abejas, son especies de insectos a las que atribuimos "vida en sociedad", muy semejante a la nuestra. En la de Coca-cola, las hormigas son mecánicas, están robotizadas. Un grupo descubre una gota de la gaseosa que se les cayó a "los humanos" y a partir de ahí se organizan para conseguirla. Por medio de radios, micrófonos y otros objetos se "comunican". Dan la orden de "formar una fila" y de avisar a todos los "sectores", mostrando claramente el alto grado de organización. En la propaganda de la cerveza, un grupo de hormigas, dirigidas por otras, arrastra en medio del desierto una botella del producto. La llevan en sus espaldas y realizan el trabajo siguiendo una música de tipo "indígena". Gracias a la cooperación y a la división del trabajo logran volcarla en el hormiguero, la destapan y se escucha música occidental, como si se tratase de una fiesta.

Los monos antropoides, gorilas, chimpancés, son los animales más usados en las publicidades. Esto ocurre por el tipo de proximidad morfológica que nuestra sociedad establece con estas especies, lo cual permite dotarlos, cómodamente, de atributos humanos. Cuatro son las propagandas que utilizan chimpancés como protagonistas: En dos de ellas, donde se promociona una gaseosa (Pepsi), se repite el mismo esquema. Hay una interacción entre un actor y el mono. Este es tratado como un "amigo", maneja objetos mecánicos, filma, graba y esta vestido. Hay diálogo entre los dos protagonistas porque el chimpancé mediante trampas quiere quedarse con la gaseosa. Una tercera propaganda de este producto es una prueba de laboratorio. Se les da a beber a dos monos enjaulados dos gaseosas distintas. Uno "aprende" a manejar ciertos instrumentos y el que tomó Pepsi desaparece. Por un llamado telefónico nos enteramos que este último se ha transformado casi en un humano pues, aparece su imagen mane-

jando un automóvil en medio de la playa, vestido deportivamente, "hablando" por un celular y rodeado de mujeres hermosas. La cuarta propaganda con un chimpancé promociona galletitas. El mono aparece en una jaula, en el zoológico y frente a él una familia reparte y come el producto. Para llamar la atención esta ultima, el animal "escribe" un mensaje, se viste con diferentes ropas y hace gestos para que adviertan su presencia. La ultima propaganda que utiliza un mono también promociona una gaseosa. En este caso el protagonista es un gorila enjaulado (King-Kong) que debe optar entre dos cosas de elección humana: una Coca-Cola o una mujer. A través de los gestos, el animal comunica su indecisión. Se define por la gaseosa lo cual genera una reacción de enojo por parte de la mujer.

Para explicar el por qué del uso de monos en las propagandas, basta con citar los dichos de publicistas entrevistados: "el mono representa una cierta dosis de humor, es el que tiene comportamientos más parecidos a los hombres. No podríamos poner un chancho comiendo galletitas. El mono adiestrado, como usa la mandíbula, los gestos, funciona como un recurso para comunicar con ironía, las conductas del hombre". De esta manera, se hace evidente el lugar que ocupan los primates en el sistema clasificatorio a partir del cual nuestra sociedad se relaciona con el mundo animal.

La publicidad que utiliza un elefante como protagonista plantea la situación en un lugar exótico. En medio del mar, en una balsa, una mujer toma sol. El animal nadando se acerca peligrosamente. Saca la trompa y cuando se espera que reaccione, justamente como un "animal" volteando la embarcación, deja sobre la misma maníes y se lleva una Coca-Cola. Todo esto a espaldas de la mujer. Si bien con el elefante mantenemos una distancia afectiva y morfológica, ésta disminuye cuando le atribuimos características humanas: el reconocimiento de lo social, del intercambio como factor necesario para satisfacer las necesidades humanas. El trueque, como tipo particular de intercambio, ha sido ampliamente analizado por los antropólogos en sociedades etnográficas. El trueque "silencioso" es caracterizado como aquel que permite intercambiar bienes necesarios entre dos grupos que se reconocen como "enemigos" y por lo tanto no pueden afrontar sin "peligro" un contacto directo.

Las dos publicidades que utilizan osos fueron realizadas para las fiestas navideñas. Son muñecos mecánicos, que patinan, usan ropa y principalmente se comportan como una "familia". Hay un oso papá, una osa mamá y ositos. En una de las publicidades Papa Noel le da una Coca a uno de ellos como recompensa a un pequeño accidente. En la otra, gracias al esfuerzo en común, a la cooperación de los más grandes hacia los mas chicos, estos últimos consiguen su árbol de Navidad y la Coca. Todo ocurre como si se tratara de situaciones y hechos que le pasan a cualquier familia. Los osos forman parte de una especie animal a la cual le reconocemos, tal vez no "vida en sociedad" pero sí vida "familiar", capaces de identificar y proteger a la prole. O sea, que los acercamos a nosotros, a partir de atribuirles y reconocerles ciertas características humanas.

Por último, en la propaganda de Sprite, aparece un camello. El escenario es el desierto y el animal es presentado como el mejor "amigo" del hombre en este ambiente hostil. Llegan a un oasis y el joven se abalanza a un espejo de agua para calmar su sed. El camello, en cambio, aparece en un kiosco, bebiendo con "pajita" la gaseosa junto a otros de su especie. Nadie duda que en el desierto, el camello es el animal mejor adaptado. Por lo tanto, lo consideramos el "compañero" necesario, para atravesar este medio ambiente. Opera una proximidad de tipo afectiva, es un servidor, funciona como "sujeto" en su relación con el hombre. Como podemos observar, todos los animales protagonistas de las publicidades se comportan "como si" fueran hombres. El conjunto de atributos otorgados a cada uno de ellos, de acuerdo a nuestro sistema de clasificación del mundo animal, nos refieren a lo humano.

Bibliografía

ARCHETTI, E., *El mundo social y simbólico del cuy,* CEPLAES, Quito, 1992.

BAUDRILLAR, G., *Pour une critique de l'economie politique du signe*. Gallimar, Francia, 1972.

DOUGLAS, M., *El mundo de los bienes,* Grijalbo, México 1990.

FIDDES, N., *Meat,* Routledge, N.Y., 1991.

FISCHLER, C., *El (h) omnívoro,* Anagrama, Barcelona, 1995.

GUBER, R., *El salvaje metropolitano*, Legasa, Buenos Aires, 1991.

LEACH, E., *Cultura y comunicación*, La lógica de la conexión de *símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1978.

LÉVI-STRAUSS, C., *Antropología estructural I,* EUDEBA, Buenos Aires, 1968.

MALINOWSKI, B., *Una teoría científica de la cultura,* Sudamericana, Buenos Aires, 1976.

SAHLINS, M., *Cultura y razón práctica,* Gedisa, Barcelona, 1988.

VIALLE, N., *Le sang et la chair. Les abattoirs des pays de l'Adouer*, Editions de la Maison de Sciences de L'Homme, París, 1987.

Crisis, reciprocidad y dominación

Mauricio F. Boivin[1] *y Ana Rosato*[2]

Los sucesos que analizamos a continuación tuvieron lugar en el período que se inicia a mediados de mayo 1989, pocos días antes de producirse "los saqueos" en las ciudades de Rosario, Córdoba y el Gran Buenos Aires, y finaliza a fines de agosto del mismo año, cuando se implementa en el ámbito nacional un nuevo tipo de plan de asistencia social llamado: "Bono Solidario". Período al que, medios de comunicación, políticos, sindicalistas y gobernantes, denominaron "la crisis más profunda de la historia argentina".

Los hechos que analizamos se desarrollaron en una ciudad de 20.000 habitantes, ubicada en la ribera entrerriana del río Paraná, y consistieron en la puesta en marcha de un complejo "operativo" de solidaridad, con el objetivo de dar una solución inmediata a la situación de crisis generalizada que se vivía.

Para analizar los hechos, nos proponemos retomar la tradición teórica antropológica a través del uso de la categoría de *reciprocidad*, ya que consideramos que ella nos permitirá ilustrar el conjunto de relaciones sociales que se pusieron en juego ante la presencia de una crisis social.

La práctica conceptual

El proceso acelerado de hiperinflación que comenzó en febrero de 1989, junto con una caída abrupta del valor de la moneda fue considerado como "crisis" a nivel del sentido común y de los medios de comunicación. Si bien al principio se la entendió como crisis económica, su manifestación más significativa apareció a nivel político: se tuvo que adelantar en seis meses el traspaso presidencial, lo que fue vivido como una crisis de gobernabilidad, es decir, una situación de inestabilidad política. (O`Donnel, 1982).

Haya sido definida como crisis política o crisis económica, lo que nos interesa remarcar es que en mayo de 1989 existió una "sensación" generalizada de crisis, de interrupción de la normalidad política y económica, de desorden, que atravesó a todos los estratos sociales y que estuvo presente en los discursos y en las prácticas del cotidiano.

La sensación de una anormalidad en el funcionamiento del gobierno, que fue transferida al no funcionamiento de la sociedad, llegó a su punto máximo a fines de mayo de 1989, cuando ocurrieron los saqueos a supermercados por las "masas de indigentes". Apenas habían transcurridos quince días desde las elecciones presidenciales que dieran como triunfador al candidato opositor.

Ante esta "sensación", tanto desde el gobierno como desde los medios de comunicación y la cotidianidad de la población, se comenzó un trabajo de reconstitución de las instituciones políticas con el objeto de restablecer la gobernabilidad: la "continuidad democrática" estaba amenazada y era necesario apelar a todas las formas existentes de integración política para asegurarla.

La situación de crisis reveló que la producción y reproducción del orden social no podía hacerse efectiva sólo a través de la coerción, sino que era necesario poner en juego las disposiciones que la sociedad inculca y refuerza continua y cotidianamente: "[...]las formas dulces y larvadas de la violencia tienen más chances de imponerse como la única manera de ejercer la dominación, que la explotación directa y brutal que es más difícil y reprobada" (Bourdieu, 1976:219). Históricamente en nuestro país las situaciones de crisis económicas o políticas se "resolvían" a través de golpes de estado. En cambio, la estabilidad social en la Argentina en 1989 dependió del ejercicio de una violencia legítima, cotidiana, y no de la represión armada. Entre mayo y septiembre, los mecanismos personales y directos que se ejercen en el cotidiano se hicieron "públicos", fueron anunciados y puestos en practica, a veces, hasta con "ostentación".

En el caso que nos ocupa, para mantener la estabilidad social se apeló a la "solidaridad" y al único mecanismo que parecía capaz de garantizarla: la reciprocidad. El inter-

1 Profesor Regular Asociado, UBA.
2 Profesora Regular Titular, UBA.

cambio recíproco, revelado por la Antropología como el mecanismo central de constitución de las sociedades primitivas, no deja de estar presente en las sociedades modernas. Aun cuando tienen mecanismos específicos de reproducción de sus estructuras –el mercado, el Estado– las sociedades de clases también recurren a las relaciones de reciprocidad ante situaciones de crisis, de inseguridad ontológica, cuando sus mecanismos centrales de dominación "no parecen funcionar". Pero la reciprocidad no opera en este tipo de sociedades como lo hace en otras: lejos de acortar distancias estructurales, actúa personalizando las relaciones entre las clases y reforzando la distancia social entre ellas.

Para entender la contribución de la reciprocidad a la reproducción de las relaciones de clase es preciso considerarla en su dimensión temporal y atender al trabajo que ella supone. Según Bourdieu (1980), el intervalo de tiempo que media en el intercambio es el que permite justamente comprender cómo el poder se actualiza, se vive y reproduce un orden dado. Lejos de ser un "tiempo muerto", el intervalo es el momento en el cual se reactualiza la deuda: "mientras que no se devuelva, se está obligado". Por otra parte, la reciprocidad:

> *"[...] supone siempre una forma de trabajo, un gasto visible (sin ser necesariamente ostentatorio) de tiempo, dinero, de energía, una redistribución que es necesaria para asegurar el reconocimiento de la distribución, bajo la forma de reconocimiento acordado por aquel que recibe para aquel que, mejor colocado en la distribución, esta posibilitado de dar, reconociendo una deuda que es también reconocimiento de valor" (Bourdieu, 1980:223).*

Al incorporar la idea de trabajo y de intervalo, la reciprocidad puede ser vista como una práctica, que basándose en la equidad y la equivalencia, juega un papel fúndante en las relaciones de poder, de dominación y subordinación, es decir, que hace posible que la subordinación se haga efectiva y la reproducción sea posible.

La etnografía de la práctica de la reciprocidad

Los de arriba y los de abajo

La ciudad en cuestión es la cabecera de un departamento dedicado fundamentalmente al desarrollo de actividades agrícolas-ganaderas. Heredera de una época de esplendor, sus grandes casonas, su plaza central, el club social, su iglesia, la Escuela Normal y su paseo costanero son muestras de la riqueza acumulada en la primera parte de este siglo, cuando toda el área mantenía un comercio incesante de ganado y cereales con Buenos Aires.

Olvidada del proceso de industrialización que afectó "a la otra orilla" la ciudad está dedicada al comercio y a la atención de servicios para el Departamento. Su estructura social refleja tanto el pasado como el presente mostrando tres grupos sociales claramente diferenciados: una clase alta, vinculada a la tierra y a las actividades agrícolas-ganaderas; una clase media, que vive del comercio minorista, las profesiones y los servicios, y una clase baja que sirve como mano de obra para las tareas rurales, la construcción, trabajos temporarios en las instituciones estatales, o se dedica a la caza y a la pesca comercial. La distribución espacial de estos grupos obedece a la clasificación social y se mezcla con las características físicas de la ciudad que está ubicada sobre las tantas colinas que presenta la zona: las residencias de la clase alta están ubicadas "arriba" junto con la iglesia y los edificios públicos, y el resto de los habitantes se ubican hacia "abajo" hasta llegar a las zonas inundables cercanas al río, donde se encuentran ubicadas las viviendas más precarias, los ranchos de adobe de la "gente pobre".

Anticipándose a los rumores y advertencias sobre posibles "saqueos" que corrían en el ámbito nacional, el Presidente Municipal convocó, a fines de mayo, a las "fuerzas vivas" a una reunión en el Palacio Municipal con el objeto de organizar la solidaridad con aquellos que "ya" no tenían qué comer y prevenir así "males mayores". La respuesta a esa convocatoria fue unánime: estuvieron presentes representantes del Círculo de Comerciantes Minoristas, las firmas acopiadoras de cereales, los consignatarios de hacienda, la Sociedad Rural, la Liga de Madres de Familia, la jerarquía eclesiástica, la policía provincial, los sindicatos de municipales, bancarios y maestros, la cooperativa de pescadores, los medios de comunicación, los centros barriales y los partidos políticos, y personas que simplemente querían colaborar.

La reunión fue coordinada por el Presidente Municipal y cada uno de los grupos expresó su opinión sobre la situación. Dos elementos comunes a todas las opiniones vertidas aparecieron: el miedo al despojo ("saqueo") por la presencia de personas "que no tienen qué comer", y la pregunta por la duración de la crisis. Incluso algunos proponían que "ya", esa misma noche, había que salir y socorrer a los necesitados, lo cual fue desestimado por la mayoría ya que consideraban que primero había que organizarse sino se podía dar ayuda a aquel que no la necesitara. Mientras se desarrollaba la reunión se producían los primeros disturbios: los saqueos a los supermercados y a comercios mayoristas y minoristas en la ciudad de Rosario.

La organización de la solidaridad

En la reunión se decidió formar una Comisión Central de Emergencia encabezada por el Presidente Municipal e integrada por representantes de todas las fuerzas vivas que coordinaría las actividades tendientes a obtener los recursos necesarios para "enfrentar la crítica situación que estamos atravesando". Los recursos considerados imprescindibles (alimentos, medicamentos, y combustible) serían reunidos sobre la base de donaciones de particulares o de empresas comerciales ya fuera en metálico o en especie, aportes del gobierno nacional o provincial, y la organización de "festivales". La labor básica de la Comisión Central sería transformar las donaciones y los distintos aportes recibidos en recursos aptos para su distribución. Esta tarea quedaría a cargo de ocho comisiones barriales, una por cada uno de los distintos barrios en los cuales se divide la ciudad.

La instalación de los locales de funcionamiento de las comisiones barriales dio lugar al primer enfrentamiento entre los miembros de la Comisión Central. El representante del partido gobernante proponía, en razón de contar con una adecuada infraestructura de cocina, comedor, enseres y personal de cocina y de maestranza, que las comisiones funcionaran en las escuelas. De hecho, no veía con buenos ojos su instalación en las parroquias –propuesta por algunos miembros de la Iglesia– porque temía perder el control de la asistencia y dejar que la vinculación con la gente estuviera en manos de la Iglesia únicamente. Su propuesta, sin embargo, fue resistida tanto por las autoridades y las maestras de las escuelas, ya que consideraban que ellas ya asistían a los niños en edad escolar y que de este modo se les recargaría el trabajo. El uso de los locales de los partidos políticos también fue rechazado, aun cuando en algunos casos ofrecían un espacio propicio, porque los organizadores temían que se pudiera "usar la emergencia con fines políticos partidarios". En definitiva las comisiones funcionaron tanto en parroquias como en escuelas.

Las comisiones barriales debían asegurarse que los recursos llegaran a los "verdaderamente necesitados". Se consideró que los que presentaban una situación de necesidad más angustiante eran los niños y los ancianos y a ellos fue dirigida prioritariamente la ayuda. Al no considerar a la familia como objeto de la asistencia, la misma se orientó a "dar de comer" y no a " dar alimentos". En consecuencia, fue preciso organizar comedores comunitarios. Los comedores escolares disponían de una infraestructura adecuada para ese fin, por lo que se decidió reforzar las partidas de alimentos, remedios, combustible y trabajo. En los casos en que los comedores escolares no dieron abasto, las comisiones barriales o "centros de emergencia" organizaron nuevos comedores en las parroquias.

La obtención de recursos, el abastecimiento de ocho centros barriales de emergencia y el "dar de comer" diariamente a un promedio de 500 personas por centro, ocupó a gran parte de los habitantes de la ciudad y transformó la cotidianidad urbana y el modo en que era percibida la relación entre la gente. Durante el tiempo de crisis operó una clasificación de las personas entre aquellos que daban, aquellos que recibían y aquellos que repartían. Nunca antes la separación entre los que dan y los que reciben, entre los de arriba y los de abajo, fue tan clara: esta clasificación ya estaba inscripta en la estructura social, aunque durante ese tiempo fue revelada y recreada de una manera novedosa a través de las prácticas orientadas a sortear la crisis. Ahora bien, ¿quiénes eran los que daban, los que recibían y los que repartían?

La Comisión Central fue la encargada de definir los contornos de los futuros beneficiarios y de reunir los fondos. Para ello se recurrió a los miembros de la clase alta: dueños de estancias, acopiadores de cereales, profesionales y políticos. La mayoría de los recursos provenían de donaciones en efectivo o de los fondos recaudados en fiestas en las cuales había que pagar una entrada muy cara para poder asistir.

La posibilidad de ser el que recibe estaba condicionada a una "prueba de indigencia". Dicha prueba consistía en la certificación a través de un "conocido": el maestro, el cura, los empleados municipales, el puntero local. Fueron ellos, los que podían dar cuenta de la verdadera pobreza, quienes conformaron las comisiones barriales, los que *repartían* a partir de su capacidad de revelar a la sociedad quiénes eran los potenciales alteradores del orden.

En definitiva todo el sistema asistencial dependía de una relación de intercambio basada en una relación personal, cara a cara, que se construía diariamente, en un arduo trabajo para mantener la relación por parte de los que distribuían y de los que recibían. Los conflictos surgieron casi de inmediato: denuncias sobre vecinos que eran favorecidos pero que no eran tan pobres, falta de trabajo o de colaboración en los comedores y en el transporte de los alimentos, problemas entre los centros barriales por una supuesta distribución diferencial de los recursos. No obstante estos problemas, la organización logró su objetivo: evitar el contacto violento entre dos grupos sociales, transformándolos en los que dan y los que reciben, y cohesionándolos en función del interés del sistema social. Su integración fue lograda delegando todo contacto directo en los que reparten, reproduciendo a través de su trabajo el orden social. Al decir de Max Weber, "*domesticando al dominado*".

Si los objetivos planteados por la Comisión Central se cumplieron fue no sólo porque la organización propuesta resultó efectiva, sino fundamentalmente porque se utilizaron mecanismos que ya estaban incorporados a las prácticas de los diferentes actores. Tal como considera Bourdieu (1980), la reproducción es posible en la medida en que los modos de reproducción están incorporados a un corpus total, los hábitus, lo que hace posible la articulación de distintas prácticas sociales.

El espacio social en el cual se generaron y se produjeron determinadas prácticas fue el centro barrial, espacio en el cual se encontraban distintos actores, los que reparten y los que reciben, reproduciendo conductas no idénticas pero sí homólogas a las que identifican a las clases sociales.

Las comisiones barriales de emergencia estaban formadas por personas que se ofrecían voluntariamente para colaborar. Tenían como tarea recibir las donaciones ya transformadas en productos útiles para la asistencia –alimentos, medicamentos– y organizar su preparación y reparto. Entre las personas que formaban la comisión estaban los encargados del lugar, los directores de escuelas o los párrocos que actuaban como coordinadores y como enlaces oficiales con la Comisión Central de Emergencia. Ellos convocaban a los vecinos a colaborar en las distintas tareas. Por lo general, los colaboradores voluntarios eran personas que ya desarrollaban algún tipo de tarea en la escuela o la parroquia. Así, cuando las comisiones barriales funcionaban en las escuelas, los directores afectaban al personal de la escuela a las distintas tareas: maestras que buscaban los alimentos o las donaciones, porteros que hacían las compras, asistentes sociales que garantizaban la pobreza del que recibía, cocineras que preparaban la comida no sólo para los alumnos sino para todo aquel que le correspondiera asistir al lugar. En el caso de las parroquias, el párroco convocaba a aquellos que colaboraban habitualmente con él, en la mayoría de los casos, eran catequistas.

La identificación de los "indigentes", presentó diversos inconvenientes. Se podía asistir a cualquiera de los centros que funcionaban, pero no se podía ir a dos o más centros. Cada comisión barrial debía llevar un registro de aquellas personas a quienes asistía y se intentaba, a nivel de la Comisión Central, chequear la información para evitar que una misma persona fuese asistida en dos o más centros al mismo tiempo. La elección del centro por parte del "indigente" no siempre obedecía a un criterio de vecindad, sino que por el contrario, la mayoría de las veces obedecía al conocimiento que tuviera de las personas que formaban las comisiones, aquellas que habrían de confirmar su situación de necesidad.

También se tenía en cuenta el modo en que se repartía la asistencia. Esto era fundamental, ya que aparte de los ancianos y los niños –considerados como prioridades por la Comisión Central–, existían muchos adultos que, estando desocupados, tenían también necesidad de asistir a los comedores de emergencia; que los hijos fuesen a comer a una escuela o a la parroquia formaba ya parte de una práctica de largo tiempo, pero que a ella asistieran los padres era una situación que, en esta localidad en particular, no se había producido con anterioridad a la crisis. La asistencia o beneficencia cruda y descarnada produjo una resistencia y el síntoma que la expresó fue la vergüenza. Así, la presencia mayoritaria y diaria en los comedores era la de los niños y ancianos, y eran estos los que luego de almorzar o cenar llevaban una vianda con comida a su casa. O en los casos en que eso no era posible, como por ejemplo en algunas escuelas, las mujeres asistían a la parroquia llevando su olla para comida y su botella para la leche y comían en sus casas con sus hijos adultos y sus maridos. Los hombres tuvieron una manera particular de asistir a los comedores: nunca lo hacían directamente sino que iban a conversar con los hombres que preparaban la comida o con el cura, o a colaborar en alguna tarea pesada que luego se les compensaba con la invitación a comer.

Todo esto generó cierta desproporción entre la cantidad de gente asistida y la cantidad de gente indigente declarada por cada comisión. En algunos casos, las comisiones asistían a un número mayor de personas que las que se calculaba; en otros, a muchos menos. Por otra parte, si bien los recursos disponibles para cada comisión debían estar en relación a la cantidad de personas registradas para su asistencia, en la práctica algunas comisiones obtenían más recursos que otras en función de complejas relaciones personales ya existentes con los miembros de la Comisión Central. Esto condujo a enfrentamientos entre las comisiones barriales.

Un barrio, una Comisión, un comedor de emergencia

La comisión barrial que tenía como radio de acción al barrio considerado como el más pobre de la ciudad y que funcionaba en una parroquia, fue una de las que más gente tuvo para asistir y una de las que más recursos obtuvo. Se constituyó como comisión a instancias del párroco, quien ya había organizado en esa parroquia un comedor y una guardería infantil. La elección de la parroquia como centro, no se hizo sin conflictos, ya que en un principio la escuela le disputo tal honor. Las características personales y políticas del párroco hicieron que su parroquia fuese inevitablemente la elegida. La gente lo reconoce como un cura

"gaucho", es decir, aquel que "está con la gente", vive del mismo modo que ellos, trabaja a la par que ellos, comparte con ellos la mesa y los problemas, alguien a quien se puede recurrir cuando hay problemas, y que profesa una religión popular no dogmática. Pero, además, por sus vinculaciones políticas con las actuales autoridades del gobierno municipal y provincial y sus relaciones sociales con las "clases altas", habitualmente obtiene recursos para la parroquia y para la gente. Tal posibilidad de obtener recursos y la adecuada infraestructura para prestar los servicios de asistencia que –a diferencia de la escuela– disponía la parroquia, dieron lugar a que esta fuera el lugar elegido para que funcionara la comisión barrial de emergencia.

El reclutamiento de los voluntarios de esta comisión fue peculiar ya que al grupo de catequistas y colaboradores habituales de la parroquia se le sumó un grupo de empleados municipales, a instancias del mismo gobierno municipal. Los empleados municipales, que al mismo tiempo eran vecinos del barrio, habían ingresado a la Municipalidad durante la corriente gestión gubernamental, y anteriormente se habían desempeñado como empleados o socios de la cooperativa que nuclea a un número importante de pescadores residentes en el barrio. Estos debían cumplir tareas en la comisión barrial en sus horarios habituales de trabajo.

La cooperativa de pescadores había sido convocada por el Presidente Municipal para integrar la Comisión Central. Su participación consistió en abastecer de pescado fresco a las comisiones barriales a un precio menor que el de la venta al público, facturándolo directamente a la Municipalidad. Al mismo tiempo puso a disposición de la Comisión Central su camión térmico para ir a buscar carne vacuna a un frigorífico ubicado a unos 400 km. de la ciudad, donde se conseguían determinados cortes populares a un precio muy conveniente. La carne era repartida por la cooperativa quien a su vez aprovechaba el viaje para abastecer de carne a sus asociados. Sin embargo, las estrechas relaciones de vecindad y de parentesco que los empleados municipales mantenían con la mayoría de los miembros de la cooperativa de pescadores hicieron que esta aportara recursos directamente a la comisión barrial que ellos integraban.

La participación de los empleados municipales en la comisión barrial, a medida que pasaba el tiempo, se fue haciendo más activa y dominante de tal forma que, casi al final del período analizado, la colaboración de los catequistas en las distintas tareas de la asistencia era prácticamente nula y habían vuelto a sus tareas cotidianas en la parroquia. La dedicación continua a las tareas de asistencia trajo una serie de conflictos, en primer lugar: con los otros empleados municipales que además de cumplir con sus tareas normales debían cubrir las de aquellos que trabajaban en la comisión barrial. Otros que se sintieron desplazados fueron los "punteros" del barrio que no tenían ninguna participación en la organización de la solidaridad. Ahora eran los empleados del municipio los que tenían en exclusividad una tarea que había tenido una función política clave para todo militante político: el asistencialismo.

El trabajo diario comenzaba con la distribución de las tareas. Algunos voluntarios acompañaban al cura a buscar los recursos: idas y venidas durante todo el día a la Municipalidad y a los distintos lugares de donde se podían abastecer (huertas, panaderías donde se obtenía el pan más barato). También se visitaba a las personas importantes para que asistieran a la parroquia y vieran lo que se estaba haciendo. Las invitaciones podían ser directas o no, la mayoría de las veces se los invitaba a comer una comida especial ("locro", empanadas, pescado asado) o a compartir una misa o una fiesta. Otro grupo de colaboradores se dedicaba, con la ayuda de algún amigo, a hacer el fuego, preparar la comida, servir la mesa, limpiar la vajilla y dejar todo listo para el día siguiente.

No debemos pensar que este grupo –el de los repartidores– era homogéneo, ya que presentaba diferencias a su interior que a veces se expresaban vía el conflicto. Por ejemplo, existían diferencias entre empleados municipales y trabajadores independientes, separación que se reflejó en el interior de este centro barrial: los empleados podían concurrir todo el tiempo, incluso en horario de trabajo mientras que los trabajadores independiente solo disponían de su tiempo libre. Otra diferencia se daba con relación al conjunto de relaciones que cada voluntario podía movilizar: algunos estaban más cerca y otros más lejos de cada uno de los otros dos grupos –dador y receptor–, distancia que incidían sobre las posibilidades de canalizar los diferentes recursos y de captar o asociar a distintas personas.

Poco a poco y a medida que transcurrían los días, se fue congregando más y más gente, no sólo a la hora de las comidas sino que a toda hora. La misa diaria tenía más asistentes que lo acostumbrado y allí se reunía gente de "arriba" y gente de "abajo". Algunos de "los de arriba" se quedaban luego a comer con el párroco. En ocasiones era de madrugada y todavía había grupos reunidos en el patio de la capilla conversando, tomando mate o vino y a veces, guitarreando. Pronto comenzaron así algunos problemas (los chicos preferían ir a la parroquia y no a la escuela, los empleados municipales no "trabajaban") que eran tema de conversación durante las reuniones y las comidas.

Por otra parte, no se estaba cumpliendo con uno de los objetivos planteados originalmente por el cual se pre-

tendía que los adultos que obtuvieran la asistencia fueran los que aportaran el trabajo necesario para el funcionamiento de los comedores. A medida que pasaba el tiempo era más evidente para todos que no sólo no formaban parte de la organización sino que se limitaban únicamente a recibir.

Esta situación era producto de la labor de los repartidores. Por un lado, ocupaban ese lugar por poder dar fe de la indigencia de los beneficiarios; por otro, debían mediar entre el dar y el recibir a través de la transformación de los recursos en comida. Justamente la función especifica de los repartidores era la de transformar los recursos en dones a través de formas del dar que apelaban a la fiesta, a la ceremonia, al compañerismo y nunca directamente a la caridad. Si bien la medida de la eficacia en los centros de emergencia bien podía ser la cantidad de asistentes y de recursos que se les repartían, la labor de los repartidores era tanto o más eficaz cuanto más se ocultaba el puro dar y recibir.

La transformación realizada a través de diferentes prácticas tendía a nivelar las profundas desigualdades producto de la distancia estructural entre los dadores y los beneficiarios. El trabajo puesto en la organización, en la fiesta y en la elaboración de la comida era, justamente, lo que hacia que la asistencia dada no fuera sólo una caridad: nunca se entregaba un recurso tal como había sido obtenido de los donantes, sino que se lo transformaba otorgándole un valor simbólico a través del trabajo, y en esa transformación se diluían los límites estructurales, se velaban los mecanismos de explotación.

El trabajo se constituyó en el mecanismo mediador entre el dar y el recibir. La transformación del producto tenía como único fin obtener la cohesión, la solidaridad de distintos grupos carenciados –potenciales saqueadores– para mantener y garantizar el orden social. La importancia del trabajo como elemento de cohesión y de reproducción quedo demostrada en una de las "fiestas" que se organizaron en la parroquia con el fin explícito de recaudar fondos en el marco de un festejo religioso.

La fiesta del "don"

A mediados del mes de agosto, tuvo lugar la fiesta del Santo Patrono de la parroquia del barrio. Distintos festejos se realizaron a lo largo de toda una semana: misas, una reunión de catequistas, una procesión por el río con la imagen de la Virgen de Luján, bailes, un concierto de la Banda Municipal y una doma. En todos los casos, se comenzaba o se terminaba con una "comida de gracias". A veces la comida era "gratis", otras veces se vendía para recaudar fondos para el comedor del centro barrial de emergencia. Así, el día domingo después de la misa la comisión barrial puso a la venta asado con cuero, empanadas de pescado y locro, y, luego de la procesión, algunos se reunieron para cenar algo mientras se preparaba el baile.

La comida que parecía servirse "gratis", servía como una retribución por el trabajo que los participantes hacían para poder llevar a cabo los festejos. Así, mientras las mujeres de los pescadores hacían empanadas en la cocina de la parroquia, los hombres despejaban el lugar donde se realizaría la doma. Al mediodía se juntaban todos a comer una "sabaleada" improvisada que preparaba algunos de los hombres. En todos los casos, aun cuando la comida fuera gratis, la bebida debía pagarse. A tal efecto, la Comisión había armado, al lado de la parroquia, una especie de "cantina" donde se podía comprar gaseosas, vino o cerveza.

Las fiestas no eran un elemento novedoso en el barrio, la novedad consistía en que, en plena crisis, la gente participaba con entusiasmo. Toda esa semana la parroquia estuvo llena de gente y, al decir del cura párroco, "hace días que la gente se reúne espontáneamente, se juntan como doscientas personas a comer y a bailar toda la noche". La opinión generalizada era que nunca un festejo del Santo Patrono había congregado tanta gente, a pesar de que se había intentado en otros años realizar festejos semejantes.

Desde todo punto de vista, los festejos habían sido un éxito no sólo por la cantidad de gente que asistió a los mismos, sino que además se pudo reunir fondos para el centro de emergencia. No obstante, en este último aspecto había ciertos elementos que podían indicar que el objetivo de recaudar fondos no había sido tan exitoso como se esperaba. Para algunos festejos, si se hacia un cálculo de gastos e ingresos, la cuenta resultaba favorable a los gastos. Sin embargo, esos festejos cobraban sentido si se atiende, más allá de su supuesta irracionalidad económica, a la importancia que en ellos revestía el trabajo "ceremonial" como mecanismo de cohesión social. Ejemplo de ello, fue una fiesta realizada en ocasión de la donación a la comisión barrial, de tres vaquillas por parte del presidente de la cooperativa de pescadores.

Hasta ese momento este tipo de donaciones las habían hecho los ganaderos de la zona directamente a la Comisión Central de Emergencia, la cual se encargaba de vender el ganado donado y comprar alimentos o bien de enviar ese ganado al matadero donde era carneado y luego repartido a las distintas comisiones. En este caso, fue distinto: la donación provenía de un "pescador", se hacía directamente a la comisión barrial sin dar cuenta de ello a la Comisión Central y las vaquillas donadas no eran destinadas a la venta sino que el mismo donante las asaría y luego la carne con cuero sería vendida en los distintos fes-

tejos, y lo recaudado se destinaría al comedor de emergencia del barrio.

El asado se realizó un día viernes por la noche y fue parte de los festejos del Santo Patrono. Todo comenzó temprano, a las 4:30 hs. de la mañana, cuando el presidente de la cooperativa y un par de amigos se dirigieron al campo para matar y carnear las tres vaquillas. Alrededor de las 11:00 hs., el presidente volvió a su casa, se cambió y, luego de almorzar, se dirigió a buscar pescado a unos 80 km. de la ciudad. Eran las 18:00 hs. cuando descargó el pescado en el puerto, junto al local de la cooperativa. Entre tanto, la comisión barrial formada por "los empleados municipales" se encargaba de preparar todos los elementos necesarios para el asado. A las 20:00 hs. estaba todo listo en la capilla para comenzar a asar, a fuego lento, "las vaquillas de ...".

El trabajo de asar las vaquillas se realizó en un clima festivo y se extendió durante toda la noche. En la fiesta participaron unas 300 personas. Además de los habituales asistentes a la capilla, de los que "recibían" y los que "repartían", estuvieron presentes distintas "personalidades" especialmente invitadas para la ocasión por el donante o el párroco, quien oficiaba de dueño de casa.

El lugar donde se ubicó el asador dominaba toda la escena. El escenario estaba formado por un cuadrilátero de aproximadamente cuatro metros por cinco, delimitado por cuatro postes de unos dos metros de altura, enterrados en la tierra y unidos en los extremos superiores por varillas de hierro aleteado. Fuera del cuadrilátero, en dos de sus lados, se ubicaban las parrillas donde se asaban las vaquillas enteras, abiertas al medio, con la carne sobre la parrilla y el cuero hacia arriba. Cada parrilla apoyaba un extremo en el suelo y el otro estaba unido por alambres a las varillas de hierro, con el objeto de poder subirlas o bajarlas con comodidad para ubicar las brazas debajo. Estas se sacaban de una fogata inmensa de troncos de algarrobo ubicada en uno de los vértices del cuadrilátero. En el tercer lado, se encontraban parrillas más pequeñas donde se colocaban las "achuras". Y el cuarto lado, servia de ubicación a los asadores. La idea de escenario se completaba con bancos colocados a unos tres metros afuera del cuadrilátero.

Al cuadrilátero sólo entraban los "asadores". Eran cuatro: el donante y sus tres ayudantes. Los cuatro vigilaban el fuego y las achuras pero sólo el donante y uno de los ayudantes se ocupaban de las vaquillas. El trabajo que estas requerían era por momentos agotador: el ayudante levantaba los troncos de la fogata con una vara de hierro haciendo palanca, mientras el donante sacaba con una pala las brazas de abajo y luego las repartía debajo de cada una de las parrillas donde estaban ubicadas las vaquillas. La vigilancia sobre vaquillas y brazas era constante y la conversación giraba en torno a si les faltaba o sobraba fuego, sobre la dirección del viento, etc. De tanto en tanto alguien acercaba una jarra de vino con hielo para el donante quien, a veces, convidaba a sus ayudantes. Todo esto era acompañado con música de acordeón y guitarra. En algunos momentos, los asadores se sentaban en los bancos a descansar, conversar y recibir los saludos de los amigos y conocidos. Allí también se ubicaban los invitados para conversar con el donante o con el cura.

Si bien ése era el ámbito central, la fiesta se extendía a todo el terreno alrededor de la capilla. En la parte de patio que quedaba libre entre el asador y la cantina, los jóvenes bailaban al ritmo de música popular. A un costado de la "pista de baile" había una hilera de sillas donde se sentaban las mujeres casadas con sus hijos chiquitos a conversar, mirar el baile y tomar unos mates. Alrededor del mostrador de la cantina se ubicaban los hombres solos, bebiendo y conversando.

La gente iba y venía. A menudo, la atención general se centraba en los invitados "especiales". Algunos de ellos se retiraron temprano, mientras que otros se quedaron hasta tarde y participaron de la comida. Esa noche la invitación consistía en acompañar al donante en su trabajo de asador y comer las "achuras" de las vaquillas.

La calidad de invitados especiales quedo evidenciada en el momento de la comida, pero ya antes había habido indicios de esa distinción. Pocas veces los invitados especiales conversaban con el resto de la gente y cuando lo hacían la interacción evidenciaba una asimetría en la relación: la actitud de la gente –la mayoría de ellos pescadores, nutrieros o peones rurales– hacia los invitados especiales era de reverencia y de respeto corporizando, de este modo, la distancia social que los separaba. Cuando la comida estuvo lista, se preparó una mesa con tablones y caballetes donde los ayudantes del donante colocaron el pan y las "achuras" para que cada comensal cortara y comiera su parte directamente de la mesa. La música paró y se avisó que la comida comenzaba, pero únicamente los invitados especiales (cinco sobre un total de doscientas personas presentes), el donante y el cura se acercaron a comer. El resto de los asistentes quedó a la espera, formando un semicírculo a una distancia de cinco metros de la mesa. Sólo cuando los invitados especiales terminaron de comer y se retiraron de la tabla, ellos se acercaron y comenzaron a comer. Los ayudantes del donante comieron directamente de la parrilla. Luego de la comida continuó el baile. Algunos se retiraron, pero a pesar de una lluvia intensa que cayo alrededor de las cuatro de la mañana, la fiesta terminó a las siete, cuando las vaquillas estuvieron listas.

No hay duda de que se hubieran recaudado más fondos vendiendo directamente las vaquillas y donando el efectivo. La relación entre gasto y beneficio sólo puede ser entendida a la luz de la puesta en juego de un capital simbólico a fin de obtener un tipo de "beneficio" no necesaria ni inmediatamente económico. El capital simbólico, según Bourdieu (1979), no es otra cosa que el capital económico o cultural cuando es reconocido; poseerlo supone tener el poder de hacerse "reconocer", de legitimar la posición social –posibilitada por las condiciones objetivas–, exponiéndola ante los otros para obtener su reconocimiento explícito. En la operación por legitimar y legitimarse, se inscriben las estrategias complementarias de los dos actores principales de la fiesta que describimos: el cura párroco y el donante.

Por un lado, donante y párroco dominaron ámbitos espaciales distintos. Mientras que aquél se movía dentro del cuadrilátero en el que se asaban las vaquillas, éste se movía por el resto del espacio ordenándolo, pero no entraba en el cuadrilátero. Los espacios no se superponían, ninguno entraba en el espacio del otro. Asimismo, las personas que colaboraban en cada uno de los espacios no tomaban ninguna decisión sin haberla consultado antes con sus respectivos "dueños".

La actitud tomada frente a los pequeños acontecimientos que ocurrieron esa noche también fue semejante en ambos. Los acontecimientos, por pequeños que fueran, marcaban una clara oposición entre dos formas de comportamiento. Por un lado, hubo una serie de hechos que parecían transgredir las normas sociales vigentes, las "buenas costumbres": chicos haciendo sus necesidades en los arboles "habiendo baño", jóvenes bebidos que se caían de sus asientos o que tenían que ser llevados a sus casas, discusiones que llegaban hasta el amague de sacar el cuchillo por lo que parecía una insignificancia. Por otro lado, y de forma paralela, aparecían conductas o interacciones que mostraban un acatamiento riguroso a las formas de respeto, tanto entre pares como para con los "distinguidos": el saludo con el sombrero en la mano acompañado de una reverencia, sacar a bailar a las mujeres con sumo respeto, cambiarse la ropa especialmente para el momento del baile. Ambos tipos de conductas, las que parecían transgredir y las que reforzaban las normas sociales, eran vividas como "naturales" por parte de los presentes. No obstante, esta naturalidad resultaba de un trabajo que realizaban especialmente el cura y el donante: marcar las diferencias en las conductas a través de referencia implícitas. A veces, incluso, por el sólo modo de actuar se daba por hecha la naturalidad del comportamiento: así, por ejemplo, en el caso de los jóvenes que estaban borrachos, ni el donante ni el cura tomaron actitud alguna, ni positiva ni negativa, ni de reproche ni de disculpa. En otros casos, uno u otro se limitaba a comentar jocosamente el hecho. Todo parecía ser parte de la fiesta: las diferencias se diluían. Pero se volvían diferencias avaladas también por ambos protagonistas, que reforzaban las relaciones asimétricas, cada uno a su manera: mientras que el párroco recibía a la gente y se encargaba de presentarla explicitando su "jerarquía", el donante esperaba a que los invitados se acercaran a saludarlo y mostraba su deferencia hacia algunos de ellos –los invitados especiales– a través del convite de un vino o de una charla prolongada.

La estrategia del donante se hace más comprensible cuando se advierte que su donación y su esfuerzo organizativo se inscriben en un proceso duradero de construcción del liderazgo. De hecho, el mismo donante había dado un convite similar el año anterior con motivo del casamiento de un socio fundador de la cooperativa de pescadores, en el cual el donante fue padrino de boda y el párroco ofició la ceremonia. El comentario era que ese casamiento había congregado una cantidad "impresionante" de gente. La capacidad de "congregar gente" era, precisamente, una de las cualidades reconocidas al donante.

Al comparar ambas fiestas, la del casamiento y "la fiesta de la crisis" se advierte que en las dos ocasiones los objetivos fueron semejantes. El de la primera fiesta fue consolidar al grupo de pescadores miembros de la cooperativa a través de un acto de su presidente por el cual, a la vez, se consolidaba el liderazgo que el mismo tenía en tanto pescador, trabajador y presidente de la cooperativa. En ocasión de "la fiesta de la crisis" se tendió a lograr el mismo resultado: "congregar gente" alrededor de un "líder". Y, en ambos casos, la construcción del liderazgo apeló al mismo mecanismo: la manipulación de una compleja relación de intercambio ceremonial. En ambas fiestas, el aspecto material de los dones aportados por nuestro hombre fue portador de otro aspecto más importante: su contenido simbólico, aspecto que implicaba poner en juego la posición social del donante, su liderazgo, a efectos de obtener su reconocimiento y legitimación.

El mecanismo de construcción del liderazgo –reproducción del capital simbólico– fue, sin embargo, más complejo. Toda la actividad social desarrollada por el donante aparece como más importante que el hecho en si de la donación. La donación de parte de su capital quedo subordinada al hecho de "trabajar" para los otros: los pescadores en ocasión del casamiento, los desposeídos durante "la fiesta de la crisis". En esta última, además, su condición de líder comprende la capacidad de congregar gente a partir de la reunión en su persona de los dos elementos

centrales de la situación de intercambio en el momento de la crisis: el dar y el repartir. El donante entregó parte de su capital económico, poniendo en juego su capital social al distribuirlo por medio del intercambio ceremonial; de este modo su capital económico fue consumido en relación a su capital social para obtener reconocimiento y constituir su liderazgo. El conjunto de operaciones prácticas –el asado, la fiesta, la comida, el baile– realizadas por él y por los repartidores a través del trabajo de transformación simbólica, fue lo que permitió al donante ser reconocido y legitimado como líder.

Por su parte, el párroco obtenía reconocimiento de su posición de mediador entre los ricos y los pobres, entre "los de arriba" y "los de abajo", esto es, sus feligreses. Pero no lo hacía mediante la aportación de un capital económico propio, sino tan sólo a partir de su trabajo –de carácter, fundamentalmente, ceremonial– y de la cesión del espacio de la parroquia para la instalación del comedor de emergencia y la realización de las fiestas. El capital económico era, en todos los casos, aportado por otros: por "los de arriba" para el funcionamiento cotidiano del comedor, y por el donante en ocasión de la fiesta analizada. El cura, dueño del espacio y participante omnipresente de todas las actividades, aparecía como el responsable, en alguna medida, de la obtención de los recursos para su feligresía, como mediador entre ésta y los dadores.

Conclusión

La fiesta sintetizó el poder movilizado durante toda la etapa de crisis, sintetizó la organización de la solidaridad y sus objetivos. Pero al mismo tiempo fue un espacio propicio en donde se pusieron en juego los mecanismos sociales básicos a través de los cuales el orden establecido se reproduce.

A fin de entender las complejas relaciones que los distintos actores sociales estaban "tejiendo" en esta particular situación de crisis consideramos que, el intercambio de dones, y el trabajo ceremonial como categorías analíticas, nos permiten explicar cómo en una situación de crisis vivida se hace absolutamente necesario poner en juego, de una manera descarnada, un conjunto de relaciones sociales ya fundadas que no sólo mantienen al sistema, reproduciendo el orden social, sino que además se reproducen ellas mismas a través de distintas prácticas. Estas prácticas, lejos de presentarse de manera armónica y homogéneas, contienen conflictos y tensiones parte de las contradicciones propias de un sistema de dominación capitalista. La labor de reproducción de las relaciones sociales vigentes puede ser realizada a través de distintas prácticas siempre que las mismas disimulen el "ejercicio de la ley de interés" (Bourdieu, 1980:202), para lo cual es necesario una transformación por la cual el capital económico se presente como capital simbólico. "El intercambio de dones es el paradigma de todas las operaciones gracias a las cuales la alquimia simbólica produce lo real negando lo real" (Bourdieu, 1980:188).

Ahora bien, si este intercambio de dones pautado por el principio de la reciprocidad supuso un dar, recibir y devolver: la pregunta era en este caso en particular, ¿cuál era el don y cuál el contradon? ¿qué se devolvía y quién devolvía?

El dar solicitaba que, mientras durara la crisis, no se produjeran desbordes ni saqueos y que, al final de la misma, la gente no requiriera más la asistencia. Sumisión en definitiva, pero el dar no garantizaba por sí sólo que los saqueos y desbordes no se produjeran: había habido casos en otros lugares donde los comerciantes habían dado voluntariamente mercadería a los potenciales saqueadores e igual sus comercios fueron saqueados. La cuestión radicaba en la manera de dar y no en lo que se daba y dar de tal forma que la devolución fuera una garantía de "naturalización" del orden social. La particular forma que adquirió en la situación de crisis el intercambio de dones estaba garantizado por los intermediarios, por los que repartían, los que efectuaban el reparto de un modo particular a través de estrategias que consolidaban las relaciones vigentes manteniendo la desigualdad.

¿Qué es lo que hace que sean objetivamente repartidores? La construcción de un espacio social ambiguo construido por la exclusión del grupo de los dadores y de los que reciben. Los que no tienen suficiente para ser dadores pero tienen algo frente al desposeído. Tal vez la mejor definición de la situación la haya dado un informante: "Nosotros somos pobres, pero siempre hay alguien que esta peor".

El proceso de conformación, ante esta situación de crisis, de identidades diferenciales entre los que dan, los que reparten y los que reciben, obedecía a la misma lógica, lo que se ponía en práctica en cada caso era el caudal de relaciones sociales, que ya estaban presentes con anterioridad al momento de la crisis, relaciones que se ponían en juego para obtener una ventaja diferencial en la situación. El reconocimiento era mutuo: el que repartía reconocía a los que recibían, los que recibían constituían de este modo a los que repartían. Dentro de un mismo patrón general se fueron desplegando distintas estrategias tendientes a obtener una ventaja que no siempre aparecería, a ojos del observador, como una ventaja económica o material, sino una ventaja social o simbólica: para algunos fue obtener comida, para otros mantener el poder y consolidar su liderezgo.

Mientras que duró la situación de emergencia, los conflictos cotidianos que surgían con la organización de la misma opacaban por esa cotidianidad, los conflictos de base económica y política que conmovían al país todo. El puro dar y el puro recibir parecían asegurar el mantenimiento del orden social, ya que cada día que pasaba parecía alejarse más el "fantasma del saqueo", pero detrás de ello estaba el trabajo incesante, necesario para mantener efectivamente las relaciones de dominación, que nunca y aún más en momentos de crisis pueden estar aseguradas sólo por los mecanismos institucionalizados.

No obstante, la complejidad y el esfuerzo que ese trabajo requería llevó a los participantes a preguntarse: ¿cuándo se termina la emergencia? Se pensaba en un tiempo utópico en el cual la gente ya no iba a necesitar ayuda y se iba a arreglar por las suyas, de igual manera que se hacia "antes de..." pero ¿cuándo llegaría ese momento utópico? A este planteo muy simplista se le sumaba la idea general de que era el Estado el que debía hacerse cargo directamente de las necesidades de los pobres.

Fue así como a fines del mes de septiembre, el gobierno nacional a través de su Ministerio de Acción Social, lanza un plan de asistencia social que fuera denominado "Bono Solidario", el cual consistía en un bono por valor de A20.000 (U$S30) que era otorgado al beneficiario, previa declaración jurada de pobreza y con una contraprestación en trabajo a ser requerido por el gobierno. El bono solidario podía ser canjeado en los comercios locales exclusivamente por alimentos. Con la primera entrega de los bonos la Comisión Central, los centros y las comisiones barriales de emergencia se disolvieron. Los pobres "estructurales" y los nuevos pobres contaron con la posibilidad, no siempre hecha realidad, de obtener un bono para canjear por alimentos.

Bibliografía

BOURDIEU, P. "Le modes de domination". En: *Actes de la Recherche*, Paris, v.2, n. 2/3, junio, pp. 122-132, 1976

——— "Symbolic Power". En: *Critique of Anthropology*, Londres, vol.4, nro 13-14, 1979

——— *Le sens practique*. Minuit, París, 1980

——— *Cosas dichas*. Gedisa, Buenos Aires, 1988

GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editorial, México, 1987

GOULDNER, A. *La sociología actual: renovación y critica*. Alianza Editorial, Madrid. 1979

LÉVI-STRAUSS, C. *Las estructuras elementales del parentesco.* Paidos, Buenos Aires, 1969

MALINOWSKI, B. *Los argonautas del Pacifico Occidental*, Ed.Península, Barcelona, 1972

MAUSS, M. *Sociología y Antropologia*. Ed.Tecnos, Madrid, 1971

MENENDEZ, E. *Poder, estratificación y salud.* Ed de La Casa Chata, México, 1981

NEIBURG, F. *Fabrica y Villa Obrera: historia social y antropología de los obreros del cemento.* CEAL, Buenos Aires, 1989

O'DONNELL, G. *1966-1973, El Estado burocrático-autoritario.* Editorial de Belgrano, Bs.As., 1982

SAHLINS, M. *La economía de la edad de Piedra*. Ed. Akal, España, 1983. Cap. IV y V.

El consumo sirve para pensar[1]

N. García Canclini

Una zona propicia para comprobar que el sentido común no coincide con el buen sentido es el consumo. En el lenguaje ordinario, consumir suele asociarse a compulsiones irracionales y gastos inútiles. Esta descalificación moral e intelectual se apoya en otros lugares comunes acerca de la omnipotencia de los medios masivos, que generarían el avorazamento irreflexivo de las masas.

¿Por qué la gente compra artefactos electrodomésticos si no tiene casa propia? ¿Cómo se explica que familias a las que no les alcanza para comer y vestirse a lo largo del año cuando llega la Navidad derrochan el aguinaldo en fiestas y regalos? ¿No se dan cuenta que los informativos electrónicos mienten y que las telenovelas distorsionan la vida real?

Este texto quiere sugerir algunas líneas teóricas que permitirían ver los procesos de consumo como algo más complejo que la relación entre medios manipuladores y audiencias dóciles. Se sabe que un buen número de estudios sobre comunicación masiva ha mostrado que la hegemonía cultural no se realiza mediante acciones verticales en las que los dominadores apresarían a los receptores entre unos y otros se reconocen mediadores es como la familia, el barrio y el grupo de trabajo. En dichos análisis, asimismo, se ha dejado de concebir los vínculos entre quienes emiten los mensajes y quienes los reciben únicamente como relaciones de dominación. La comunicación no es eficaz si no incluye también interacciones de colaboración y transacción entre unos y otros.

Para avanzar en este replanteamiento me parece necesario situar los procesos comunicacionales en una revisión más amplia que puede surgir de las teorías e investigaciones sobre el consumo. ¿Qué significa consumir? ¿Cuál es la racionalidad –para los productores y para los consumidores– de que se expanda y se renueve incesantemente el consumo?

Hacia una teoría multidisciplinaria

No es una tarea sencilla. Si bien las investigaciones sobre consumo se multiplicaron, reproducen la compartimentación y desconexión entre las ciencias sociales. Tenemos teorías económicas, sociológicas, psicoanalíticas, psicosociales y antropológicas sobre lo que ocurre cuando consumimos; hay teorías literarias sobre la recepción y teorías estéticas acerca de la fortuna crítica de las obras artísticas. Pero no existe una teoría sociocultural del consumo. Trataremos de reunir en estas notas las principales líneas de interpretación y señalar posibles puntos de confluencia con el propósito de participar en una conceptualización global del consumo, en la que puedan incluirse los procesos de comunicación y recepción de bienes simbólicos.

Propongo partir de una definición: el consumo es el conjunto de procesos socioculturales en que se realizan la apropiación y los usos de los productos. Esta caracterización ayuda a ver los actos a través de los cuales consumimos como algo más que ejercicios de gustos y antojos, compras irreflexivas, según suponen los juicios moralistas, o actitudes individuales, tal como suelen explorarse en encuestas de mercado.

En la perspectiva de esta definición, el consumo es comprendido, ante todo, por su racionalidad económica. Estudios de diversas corrientes consideran el consumo como un momento del ciclo de producción y reproducción social: es el lugar en el que se completa el proceso iniciado al generar productos, donde se realiza la expansión del capital y se reproduce la fuerza de trabajo. Desde este enfoque, no son las necesidades o los gustos individuales los que determinan qué, cómo y quiénes consumen. Depende de las grandes estructuras de administración del capital cómo se planifica la distribución de los bienes. Al organizarse cómo se da la comida, vivienda, traslado y diversión a los miembros de una sociedad, el sistema económico "piensa" cómo reproducir la fuerza de trabajo y aumentar las ganancias de los produc-

1 En *Diálogos de la Comunicación*, Revista de la Federación Latinoamericana de Asociaciones de Facultades de Comunicación Social, N°30, Perú, junio 1991, pp. 6 a 9.

tores. Podemos no estar de acuerdo con la estrategia, con la selección de quiénes consumirán más o menos, pero es innegable que las ofertas de bienes y la inducción publicitaria de su compra no son actos arbitrarios.

Sin embargo, la única racionalidad no es la de tipo macrosocial que deciden los grandes agentes económicos. Los estudios iniciales del marxismo sobre el consumo dieron una visión muy sesgada por sobrevalorar la capacidad de determinación de las empresas[2]. Una teoría más compleja sobre la interacción entre diversos actores, tal como se desarrolla en algunas corrientes de la sociología política y de la sociología urbana, revela que en el consumo se manifiesta también una *racionalidad sociopolítica interactiva.* Cuando miramos la proliferación de objetos y de marcas, de redes comunicacionales y de accesos al consumo, desde la perspectiva de los movimientos de consumidores y de sus demandas, advertimos que el crecimiento económico, el ascenso de algunos sectores y el enriquecimiento de las expectativas generado, en parte, por la expansión educativa intervienen también en estos procesos. El consumo, dice Manuel Castells, es un sitio donde los conflictos entre clases, originados por la desigual participación en la estructura productiva, se continúan a propósito de la distribución y apropiación de los bienes[3]. El consumo es un escenario de disputas por aquellos que la sociedad produce y por las maneras de usarlo. La importancia que las demandas por el aumento del consumo y por el salario indirecto adquieren en los conflictos sindicales, así como la reflexión creciente y el sentido crítico desarrollados por las agrupaciones de consumidores, son evidencias de cómo se piensa en el consumo desde las capas populares. Si alguna vez fue un territorio de decisiones más o menos unilaterales, hoy es un espacio de interacción, donde los productores y emisores no sólo deben seducir a los destinatarios sino justificarse racionalmente.

Una tercera línea de trabajo, los que estudian el consumo como lugar de diferenciación y distinción entre las clases y los grupos, nos ha llevado a reparar en los *aspectos simbólicos y estéticos de la racionalidad consumidora.* Existe una lógica en la construcción de los signos de status y en las maneras de comunicarlos. Los estudios de Pierre Bourdieu, de Jean Baudrillard y tantos otros muestran que en las sociedades contemporáneas buena parte de la racionalidad de las relaciones sociales se construye, más que en la lucha por los medios de producción, en la que se efectúa para apropiarse de los medios de distinción. Hay una coherencia oculta entre los lugares donde los miembros de una clase y hasta de una fracción de clase comen, estudian, habitan, vacacionan, en lo que leen y disfrutan, en cómo se informan y lo transmiten a otros. Esa coherencia emerge en estudios como *La distinción,* de Bourdieu, cuando la mirada sociológica busca comprender en conjunto la lógica de dichos escenarios.

En esos estudios pareciera que el consumo sólo sirve para dividir. Pero si los miembros de una sociedad no compartieran los sentidos de los bienes, si sólo fueran comprensibles para una elite o una minoría que los usa, no servirían como instrumentos de diferenciación. Un coche importado o una computadora sofisticada distinguen a sus escasos poseedores en la medida en que quienes nunca accederán a ellos conocen su significado sociocultural. A la inversa, una artesanía o una fiesta indígena cuyo sentido mítico es propiedad de quienes pertenecen a la etnia que las generó se vuelven elementos de distinción o discriminación en tanto otros sectores de la misma sociedad entienden en alguna medida su significado. Luego, debemos admitir que en el consumo se construye parte de *la racionalidad integrativa y comunicativa de una sociedad.*

Si esta lógica simultánea de integración y distinción puede leerse al ver cómo se conectan los extremos de una sociedad, es aún más notable en la convivencia de las grandes ciudades. A través de cómo nos vestimos, de los lugares en que entramos, de los modos en que usamos la lengua y los lenguajes de la ciudad, construimos y reproducimos la lógica que nos vincula, que nos hace ser una ciudad, una sociedad.

¿Hay una racionalidad posmoderna?

Algunas corrientes de pensamiento posmoderno han llamado la atención –en una dirección opuesta a la que estamos sugiriendo– acerca de la diseminación del sentido, de la dispersión de los signos y la dificultad de establecer códigos estables y compartidos. En otro texto reciente[4] me detengo ampliamente en este debate. Aquí deseo señalar, a propósito del consumo, cómo veo la crisis de la racionalidad moderna y sus efectos sobre algunos núcleos del desarrollo cultural.

Sin duda, aciertan autores como Lyotard o Deleuze cuando identifican el agotamiento de los metarrelatos que organizaban la racionalidad histórica moderna. Los horizontes globales han caído. Pero este señalamiento, estimulante para repensar las formas de organización compacta

2 Un ejemplo: los textos de Jean Pierre Terrail, Desmond Preteceille y Patrice Grevet en el libro *Necesidades y consumo en la sociedad capitalista actual*, México, Grijalbo, 1997.

3 Manuel Castells, *La cuestión urbana* México, Siglo XXI, apéndice a la segunda edición.

4 Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad,* México, Grijalbo – CNCA, 1990.

de lo social que instauró la modernidad (las naciones, las clases, etc.) suele conducir a una exaltación de un supuesto desorden posmoderno, una dispersión de los sujetos que tendría su manifestación paradigmática en la libertad de los mercados. Es curioso que es este tiempo de concentración planetaria en el control del mercado alcancen tanto auge las celebraciones acríticas de la diseminación individual y la visión de las sociedades como coexistencia errática de impulsos y deseos.

Sorprende también que el pensamiento posmoderno sea, sobre todo, hecho con reflexiones filosóficas, incluso cuando se trata de objetos tan concretos como el diseño arquitectónico, la organización de la industria cultural y de las interacciones sociales. Cuando tratamos de probar sus hipótesis en investigaciones empíricas observamos que ninguna sociedad ni ningún grupo soportan demasiado la irrupción errática de los deseos, ni la consiguiente incertidumbre de significados. Dicho de otro modo, necesitamos pensar, ordenar, aquello que deseamos.

Me resulta útil invocar aquí algunos estudios antropológicos sobre rituales y relacionarlos con las preguntas que iniciaron este artículo respecto a la supuesta irracionalidad de los consumidores. ¿Cómo diferenciar las formas del gasto que contribuyen a la reproducción de una sociedad de las que la disipan y disgregan? ¿Es el "derroche" del dinero en el consumo popular un autosaboteo de los pobres, una simple muestra de su incapacidad de organizarse para progresar?

Para mí la clave para responder a estas preguntas hay que buscarla en la frecuencia con que esos gastos suntuarios, "dispendiosos", se asocian a rituales y celebraciones. No sólo porque un cumpleaños o el aniversario del santo patrono justifiquen moral o religiosamente el gasto, sino porque en ellos ocurre algo a través de lo cual la sociedad intenta organizarse racionalmente.

Mediante los rituales, dicen Mary Douglas y Baron Isherwood, cada sociedad selecciona y fija – gracias a acuerdos colectivos– los significados que la regulan. Los rituales sirven para "contener el curso de los significados" y hacer explícitas las definiciones públicas de lo que el consenso general juzga valioso. Los rituales más eficaces son los que utilizan objetos materiales para establecer los sentidos y las prácticas que los preservan. Cuando más costosos sean esos bienes, más fuerte será la inversión afectiva y la ritualización que fija los significados que se le asocian. Por eso ellos definen a muchos de los bienes que se consumen como "accesorios rituales" y ven al consumo como un proceso ritual cuya función primaria consiste en "darle sentido al rudimentario flujo de los acontecimientos"[5].

En ciertas conductas ansiosas y obsesivas de consumo puede haber como origen una insatisfacción profunda, según lo analizan muchos psicólogos y como lo sabe cualquiera que engorda. Pero en un sentido más radical el consumo se liga, de otro modo, con la insatisfacción que engendra el flujo errático de la significación. Comprar objetos, colgárselos o distribuirlos por la casa, asignarles un lugar en un orden, atribuirles funciones en la interacción con los otros, son los recursos para pensar el propio cuerpo, el inestable orden social y las interacciones inciertas con los demás.

Consumir es hacer más inteligible un mundo donde lo sólido se evapora. Por eso, además de ser útil para expandir el mercado y reproducir la fuerza de trabajo para distinguirnos de los demás y comunicarnos con ellos, como afirman Douglas e Isherwood, "las mercancías sirven para pensar"[6].

Fin de la nación, auge del mercado

¿Qué tipo de sociedad está madurando en esta época en que los metarrelatos históricos se desintegran? ¿A qué conjunto nos hace pertenecer la participación en una socialidad construida predominantemente en los procesos de consumo? Tiempo de fracturas y heterogeneidad, de segmentaciones dentro de cada nación y de comunicaciones fluidas con los órdenes transnacionales de la información, de la moda, del saber. En medio de esta heterogeneidad encontramos códigos que nos unifican, o al menos permiten que nos entendamos. Pero esos códigos compartidos son cada vez menos los de la etnia, la clase o la nación en las que nacimos. Esas viejas unidades, en la medida en que subsisten, parecen reformularse como *pactos móviles de lectura* de los bienes y los mensajes. Una nación, por ejemplo, se define poco, a esta altura por los límites territoriales o por su historia política. Más bien sobrevive como una *comunidad hermenéutica de consumidores,* cuyos hábitos tradicionales llevan a relacionarse de un modo peculiar con los objetos y la información circulante en las redes internacionales.

Como los acuerdos entre productores, instituciones, mercados y receptores –que constituyen los pactos de lectura y los renuevan periódicamente– se hacen a través de esas redes internacionales, ocurre que el sector hegemónico de una nación tiene más afinidades con el de otra que con los sectores subalternos de la propia. Hace veinte años,

5 Mary Douglas y Baron Isherwood, *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo,* México, Grijalbo, CNCA, 1990, p. 80.

6 Idem, p. 77.

en la euforia de las interpretaciones dependentistas, se reaccionaba ante las primeras manifestaciones de este proceso acusando a la burguesía de falta de fidelidad a los intereses nacionales. Y, por supuesto, el carácter nacional de los intereses era definido a partir de tradiciones "auténticas" del pueblo. Hoy sabemos que esa autenticidad es ilusoria, pues el sentido "propio" de un repertorio de objetos es arbitrariamente delimitado y reinterpretado en procesos históricos híbridos. Pero además la mezcla de ingredientes de origen "autóctono" y "foráneo" se percibe, en forma análoga, en el consumo de los secretos populares, en los migrantes campesinos que adaptan sus saberes arcaicos para interactuar con turistas, en los obreros que se las arreglan para adaptar su cultura laboral a las nuevas tecnologías y mantener sus creencias antiguas y locales.

¿Cómo se reestructuran las identidades y las alianzas cuando la comunidad nacional se debilita, cuando la participación segmentada en el consumo –que se vuelve el principal procedimiento de identificación– solidariza a las elites de cada país con un circuito transnacional y a los sectores populares con otro?

En estudios sobre consumo cultural en México encontramos que la separación entre grupos hegemónicos y subalternos no se presenta ya, como ocurría en el pasado, principalmente como oposición entre lo propio y lo importado, o entre lo tradicional y lo moderno, sino como adhesión diferencial a subsistemas culturales con diversas complejidad y capacidad de innovación: mientras unos escuchan a Santana, Sting, y Carlos Fuentes, otros prefieren a Julio Iglesias, Alejandra Guzmán y las telenovelas mexicanas o brasileños de importación.

El consumo es el conjunto de procesos socioculturales en que se realizan la apropiación y los usos de los productos.

Esta escisión no se produce únicamente en el consumo ligado al entretenimiento. Segmenta a los sectores sociales respecto de los bienes estratégicos necesarios para ubicarse en el mundo contemporáneo y ser capaz de tomar decisiones. Al mismo tiempo que el proceso de modernización tecnológica de la calificación laboral, crece la deserción escolar y se limita el acceso de las capas medias (y por supuesto de las mayorías populares) a la información más calificada. El conocimiento de los datos y los instrumentos que habitan para actuar en forma autónoma o creativa se reduce a quienes pueden suscribirse a redes exclusivas de televisión (antena parabólica, cable, cadenas repetidoras de canales metropolitanos) y a bancos de datos.

Por otra parte, se establece un modelo de comunicación masiva, concentrado monopólicamente (Televisa maneja en México la mayoría de los canales, los centros de video, muchas publicaciones), que se nutre con la chatarra norteamericana mas productos repetitivos, de entretenimiento fácil, generados nacionalmente.

No es que el consumo sea para todos un lugar de consumo irreflexivo y de gastos inútiles. Lo que ocurre es que la reorganización transnacional de los sistemas simbólicos, hecha bajo las reglas neoliberales de la máxima redituabilidad de los bienes masivos y la concentración de la cultura para decisiones en elites muy seleccionadas, lleva a neutralizar la capacidad creativa de las mayorías. No es la estructura del medio (televisión, radio o video) la causa del achatamiento cultural y de la desactivación política: las posibilidades interactivas y de promover la reflexión crítica de estos instrumentos han sido muchas veces demostrada sólo en experiencias micro de baja o nula eficacia masiva. Tampoco debe atribuirse sólo a la administración de la vida pública y al repliegue familiar en la cultura electrónica a domicilio la explicación del desinterés por la política: no obstante, esta transformación de las relaciones entre lo público y lo privado en el consumo cultural cotidiano debe ser tomada en cuenta como el principal cambio de condiciones en que deberá ejercerse un nuevo tipo de responsabilidad cívica.

Si el consumo se ha vuelto un lugar donde cada vez es más difícil pensar es por la liberación de su escenario al juego pretendidamente libre, o sea feroz, entre las fuerzas del mercado. Para que el consumo sea un lugar donde se pueda pensar, deben reunirse al menos, estos requisitos: una oferta vasta y diversificada de bienes y mensajes representativos de la variedad internacional de los mercados, de acceso fácil y equitativo para las mayorías; información multidireccional y confiable acerca de la calidad de los productos, con control efectivamente ejercido por parte de los consumidores y capacidad de refutar las pretensiones y seducciones de la propaganda; participación democrática de los principales sectores de la sociedad civil en las decisiones fundantes del orden material, simbólico, jurídico y político donde se organizan los consumos: desde la habilitación sanitaria de los alimentos a las concesiones de frecuencias radiales y televisivas, desde el juzgamiento de los especuladores que ocultan productos de primera necesidad o informaciones claves para tomar decisiones.

Plantear estas cuestiones implica recolocar la cuestión de lo público. El desacreditamiento de los Estados como administradores de áreas básicas de la producción y la información, así como la incredibilidad de los partidos (incluidos los de oposición), arrastró al desencanto y el desinterés los pocos espacios donde podía hacerse presente el interés público, donde debe limitarse y arbitrarse la lucha

–de otro modo salvaje– entre los poderes privados. Comienzan a surgir en algunos países, a través de la figura del ombdusman, de comisiones de derechos humanos, de instituciones y medios periodísticos independientes, instancias no gubernamentales, ni partidarias, que permiten deslindar la necesidad de hacer valer lo público de la decadencia de las burocracias estatales.

Después de esta década perdida para América Latina que fue la de los ochenta durante la cual los Estados Unidos cedieron la iniciativa y el control de la economía material y simbólica a las empresas, está claro a qué conduce la privatización: descapitalización nacional, subconsumo de las mayorías, desempleo, empobrecimiento de la oferta cultural. Sólo mediante la reconquista imaginativa de los espacios públicos, del interés por lo público, podrá ser el consumo un lugar de valor cognitivo, útil para pensar y actuar significativa, renovadoramente, en la vida social.

Introducción de 1857 [1]

K. Marx

1] La producción es también inmediatamente consumo. Doble consumo, subjetivo y objetivo: el individuo que al producir desarrolla sus capacidades, las gasta también, las consume en el acto de la producción, exactamente como la reproducción natural es un consumo de fuerzas vitales. En segundo lugar, consumo de los medios de producción que se emplean y se usan, y que se disuelven en parte (como, por ejemplo, en la combustión) en los elementos generales. Consumo, igualmente, de la materia prima que no conserva su forma ni su constitución natural, sino que más aún se consume. Por lo tanto, el acto mismo de producción es también en todos sus momentos un acto de consumo. Pero los economistas aceptan esto. Llaman *consumo productivo* a la producción que se identifica directamente con el consumo, y al consumo que coincide inmediatamente con la producción. Esta identidad de la producción y del consumo remite a la proposición de Spinoza: *determinatio est negatio* [Toda determinación es negación.]

Pero esta determinación del consumo productivo ha sido establecida sólo para separar el consumo identificado con la producción del consumo propiamente dicho, concebido, por el contrario, como el opuesto aniquilador de la producción. Consideremos, pues, el consumo de los elementos y de las sustancias químicas es producción de plantas. Es claro que en la nutrición, por ejemplo, que es una forma de consumo, el hombre produce su propio cuerpo. Pero esto es igualmente cierto en cualquier otra clase de consumo que, en cierto modo, produce al hombre. Producción consumidora. Sólo que, arguye la economía, esta producción idéntica al consumo es una segunda producción, surgida del aniquilamiento del primer producto. En la primera, el productor se objetivaba; en la segunda, la cosa creada por él se personificaba. Por consiguiente, esta producción consumidora –aun cuando sea una unidad inmediata de producción y consumo– es esencialmente diferente de la producción propiamente dicha. La unidad inmediata, en la que la producción coincide con el consumo y el consumo con la producción, deja subsistir su dualidad inmediata.

En consecuencia, la producción es inmediatamente consumo, el consumo es inmediatamente producción. Cada uno es inmediatamente su opuesto. Pero al mismo tiempo tiene lugar un movimiento mediador entre los dos. La producción es mediadora del consumo, cuyos materiales crea y sin los cuales a éste le faltaría el objeto. Pero al mismo tiempo tiene lugar un movimiento mediador entre los dos. La producción es mediadora del consumo, cuyos materiales crea y sin los cuales a éste le faltaría el objeto. Pero el consumo es también mediador de la producción, en cuanto crea para los productos el sujeto para el cual ellos son productos. El producto alcanza su *finish* (realización) final sólo en el consumo. Una vía férrea no transitada, que no se usa, por lo tanto no se consume, es solamente una vía férrea en potencia (la palabra está en griego) y no en la realidad. Sin producción no hay consumo, pero sin consumo tampoco hay producción ya que en ese caso la producción no tendría objeto. El consumo produce la producción de dos maneras: 1] en tanto el producto se hace realmente producto sólo en el consumo. Un vestido, por ejemplo, se convierte realmente en vestido a través del acto de llevarlo puesto; una casa deshabitada no es en realidad una verdadera casa; a diferencia del simple objeto natural, el producto se afirma como producto, se *convierte* en producto, sólo en el consumo. Disolviendo el producto, el consumo le da el *finishing stroke* [la última mano]; pues el resultado de la producción es producto no en tanto actividad objetivada, sino sólo como objeto para le sujeto actuante; 2] en tanto el consumo crea la necesidad de una *nueva* producción, y por lo tanto el móvil ideal de la producción, su impulso de la producción y crea igualmente el objeto que actúa en la producción como determinante de la finalidad de ésta. Si resulta claro que la producción ofrece el objeto de consumo en su aspecto manifiesto, no es menos claro que el consumo *pone*

1 En *Cuadernos de Pasado y Presente*, Siglo XXI, México, 1984.

idealmente el objeto de la producción, como imagen interior, como necesidad, como impulso y como finalidad. Ella crea los objetos de la producción bajo una forma que es todavía subjetiva. Sin necesidad no hay producción. Pero el consumo reproduce la necesidad.

Por el lado de la producción a esto corresponde 1] que ella proporciona al consumo su material, su objeto. Un consumo sin objeto no es un consumo; en consecuencia, en este aspecto la producción crea, produce el consumo. 2] Pero no es solamente el objeto lo que la producción crea para el consumo. Ella da también al consumo su carácter determinado, su *finish*. Del mismo modo que el consumo daba al producto su *finish* como producto, la producción da su *finish* al consumo. *En suma*, el objeto no es un objeto en general sino un objeto determinado, que debe ser consumido de una manera determinada, que a su vez debe ser mediada por la producción misma. El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne cocida, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta de la de aquel que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes. No es únicamente el objeto del consumo sino también el modo de consumo, lo que la producción produce no sólo objetiva sino también subjetivamente. La producción crea, pues, el consumidor. 3] La producción no solamente provee un material a la necesidad sino también una necesidad al material. Cuando el consumo emerge de su primera inmediatez y de su tosquedad natural –el hecho de retrasarse en esta fase sería el resultado de una producción que no ha superado la tosquedad natural– es mediado como impulso por el objeto. La necesidad de este último sentida por el consumo es creada por la percepción del objeto. El objeto de arte –de igual modo que cualquier otro producto– crea un público sensible al arte, capaz de goce estético. De modo que la producción no solamente produce un objeto para el sujeto sino también un sujeto para el objeto. La producción produce, pues, el consumo, 1] creando el material de éste; 2] determinando el modo de consumo; 3] provocando en el consumidor la necesidad de productos que ella ha creado originariamente como objetos; en consecuencia el objeto del consumo, el modo de consumo y el impulso al consumo. Del mismo modo, el consumo produce la *disposición* del productor, solicitándolo como necesidad que determina la finalidad de la producción.

Las identidades entre el consumo y la producción aparecen por lo tanto bajo un triple aspecto:

1] Identidad inmediata: la producción es consumo; el consumo es producción. Producción consumidora. Consumo productivo. Los economistas llaman a ambos consumo productivo. Pero establecen no obstante una diferencia. La primera figura como reproducción; el segundo, como consumo productivo. todas las investigaciones sobre la primera se refieren al trabajo productivo y al trabajo improductivo; las que tratan el segundo tienen por objeto el consumo productivo o no productivo.

2] Cada uno de los dos aparece como medio del otro y es mediado por él: ello se expresa como dependencia recíproca, como un movimiento a través del cual se relacionan el uno con el otro y aparecen como recíprocamente indispensables, aunque permaneciendo sin embargo externos entre sí. La producción crea el material del consumo en tanto que objeto interno, como finalidad de la producción. Sin producción no hay consumo, sin consumo no hay producción. [Esto] figura en la economía en muchas formas.

3] La producción no es sólo inmediatamente consumo, ni el consumo inmediatamente producción; ni tampoco es la producción únicamente medio para el consumo y el consumo fin para la producción, vale decir que no es el caso que cada término sólo suministre al otro su objeto; la producción, el objeto externo del consumo; el consumo, el objeto representado de la producción. Cada uno de los términos no se limita a ser el otro de manera inmediata, y tampoco el mediador del otro, sino que, realizándose, crea al otro y se crea en tanto que otro. Sólo con el consumo llega su realización el acto de la producción, haciendo alcanzar al producto su consumación como producto, en tanto lo disuelve, consume su forma de cosa, su forma autónoma; en tanto convierte en habilidad, por la necesidad de la repetición, la disposición desarrollada en el primer acto de la producción. El consumo no es, pues, únicamente el acto final gracias al cual el producto se convierte en producto sino también el acto en virtud del cual el productor se hace productor. Por otra parte, la producción engendra consumo, creando el modo determinado de consumo, creado luego el atractivo del consumo y a través de éste la capacidad misma de consumo convertida en necesidad. Esta última identidad mencionada en el apartado 3] es interpretada de muy diversos modos en la economía a propósito de la relación entre la oferta y la demanda, los objetos y la necesidad, las necesidades creadas por la sociedad y las necesidades naturales. (págs. 40-43)

Bibliografía general

ABERCROMBIE, N.; S. HILL Y B. S. TURNER (1983) "Determinancy and Indeterminancy in the Theory of Ideology". *New Left Review* 142: 55-66.

ADDAMS, Jane. «Utilization of Women in City Goverment», in Alice ROSSI, ed., **The Feminist Papers**. New York, Bantam, 1973 : 604-612. (1º ed. 1907).

ALTHUSSER, Louis. «Ideology and Ideological State Apparatuses», **Lenin and Philosophy and Other Essays**. New York, New Left Books, 1971 : 121-173. [*Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.]

ANDERSON, B. 1983. *Imagined Communities*. London: Verso. [Las **comunidades imaginadas**. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México, Fondo de Cultura Económica, 1993]

ANDERSON, P. *Tras las huellas del materialismo histórico*. España, Siglo XXI, 1983.

ARAMBOURG, C. *La génesis de la humanidad*. Buenos Aires, Eudeba, 1961.

ARCHETTI, E. El mundo social y simbólico del cuy. Ed: CEPLAES. Quito, 1992

ARCHETTI, E. P. et al., 1984 Análisis de la producción, formas de consumo, comercialización y simbología del cuy en ocho comunidades de la Sierra ecuatoriana, CEPLAES, Quito: 424 pag.

ARNGRIMSSON, R. *et al.* 1999 A genome-wide scan reveals a maternal susceptibility locus for pre-eclampsia on Chromosome 2p13. *Human Molecular Genetics* Vol. 8(9), pp 1799-18.

ASAD, Talal (ed.) 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca P.

1979. Anthropology and the analysis of ideology. *Man* 14: 607-27.

——— 1993. 'Multiculturalism and British identity in the wake of the Rushdie Affair' in *Genealogies of Religion*. Baltimore: John Hopkins U.P.

AUGÉ, Marc. **The Anthropological Circle**. New York, Cambridge University Press, 1979.

BAHRO, R. (1979) La alternativa: contribución a la crítica del socialismo realmente existente. Madrid: Materiales.

BALANDIER, G. *Teoría de la descolonización. Las dinámicas sociales*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1973.

——— *El poder en escenas*. España, Paidos, 1994.

BALIBAR, E. y otros (1979) La filosofía y las revoluciones científicas. México: Grijalbo.

BARAHONA, Claudio, 1982 "La soba del cuy". En: José Sánchez Praga et. al., *Política de salud y comunidad andina*, CAAP Editores, Quito.

BARTH, F. 1969 *Ethnic groups and boundaries*. London: Allen and Unwin.

BARTHES, Roland, 1979 "Toward a psychology of contemporary food consumption". En: R. Foster y O. Ranum (comp.), *Food and drink in history*, The John Hopkins University Press, Baltimore.

BATESON, G. 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Chandler Publishing Co. [Pasos hacia una ecología de la mente. Ed. Lolhé, Buenos Aires, 1976]

BAUDRILLAR, G *Pour une critique de l'economie politique du signe*. Gallimar, Francia, 1972.

BERGER y LUCKMAN en A Construçao Social de Realidade, Petrópolis, Vozes, 1973. [Berger, P. y Luckman, T. (1968). La construcción social de la realidad. Amorrortu. Buenos Aires.]

BERGERON, L. (comp.) (1977) Niveles de cultura y grupos sociales. México: Siglo XXI.

BERTAUX, Daniel & Martin KOHLI 1984. «The Life Story Approach: A Continental View», **Anual Review of Sociology** 10, 1984: 215-237.

BLOCH, M. (comp.) *Análisis marxistas y antropología social,* Barcelona, Anagrama, 1977.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbolicas*, Río de Janeiro, Perspectiva, 1974.

———, "Les modes de domination", en: *Actas de la Recherche*, París, Vol. 2, Nº 2/3, jun. 1976, pp. 122-132.

———, *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa, 1988, pp. 67-82.

———, *O poder simbolico*, Río de Janeiro, Difel, 1989

———, *Sociología y cultura,* México, Grijalbo, 1990, pp 181-191: "Metamorfosis de los gustos".

———, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.

———, *Rasons practiques. Sur théorie de l' action,* París, Seuil, 1994. [(1997), **Razones prácticas**, Barcelona, Anagrama]

———, 1991 *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity P. [(1999). *¿qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos.* Akal, Madrid. "**Lenguaje y poder simbólico**" pp. 63-103]

——— y Wacquant, L. *Respuestas. Por una antropología reflexiva,* México, Grijalbo, 1995.

BOUVERESSE, J. 1982. "L'animal cérémoniel: Wittgenstein et l'anthropologie" in: Wittgenstein, Ludwig. *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer.* Lausanne : L'Age de L'Homme. 39-124.

BRADBY, H. 1996. Genetics and racism. In T. Marteau and M. Richards (eds) *The troubled helix: social and psychological implications of the new human genetics*. Cambridge: Cambridge University Press.

BRUNNER, J.J. Apuntes sobre la figura cultural del pobre. Santiago de Chile FLACSO, *Documento de Trabajo N°69*, 1978. I Parte.

CALAS, M.B. and Smircich, L. 1992. 'Using the 'F' word: feminist theories and the social consequences of organizational research' en Mills, A.J. y Tancred, P. (eds) *Gendering Organizational Analysis*. London: Sage.

CALLAHAN, Daniel & Sidney CALLAHAN. «Abortion: Understanding Differences», in **Family Planning Perspectives** 16 (5), 1984: 219-221.

CARNEIRO, R. (1967) "Editor's Introduction". R.L. Carneiro, ed., The Evolution of Society: Selections from Herbert Sepencer's Principles of Sociology. Chicago University of Chicago Press.

CASEY. J. 1982. One nation: the *politics of race. Salisbury Review 1 (Autumn): 23-8.*

CASTELLS, M. *La cuestión urbana.* Siglo XXI, Madrid, 1974.

CLASTRES, P. "Entre silencio y diálogo". En: Pingaud, B. y otros. *Leví-Strauss: estructuralismo y dialéctica.* Buenos Aires, Editorial Paidós, 1968.

———, 1981: "La economía primitiva". En: P. Clastres, *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, Gedisa. (pp. 133-151)

CLIFFORD, J. 1986: "Introduction: partial truths", en CLIFFORD, J. y G. E. MARCUS (eds.): *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Los Angeles, University of California Press, pp. 1 a 26. [Clifford James y Marcus G.E Retóricas de la antropología, Júcar Universidad, Madrid, 1991]

———, 1991: "Sobre la autoridad etnográfica", en GEERTZ, C., J. CLIFFORD, et.al.: *El surgimiento de la antropología posmoderna*, (Carlos Reynoso, comp.). México, Gedisa, pp. 141 a 170.

CLIFFORD, J. *The Predicament of Culture*, Boston, Harvard University Press, 1988.[Dilemas de la cultura. GedisaEspaña, 1995]

——— & George MARCUS, ed. *Writing Culture*, Berkeley, University of California, 1986; [Clifford James y MArcus G.E Retóricas de la antropología, Júcar Universidad, Madrid, 1991]

COHEN, Abner (ed.) 1974. *Urban* Ethnicity. ASA Monograph 12, London: Tavistock.

COLLIER, Jane, Michelle ROSALDO & Sylvia YANAGISAKO. «Is There A Family. New Anthropological Views», in B. THORNE & M. YALOM, eds., **Rethinking the Family**, New York, Lonzman, 1982 : 25-39.

COMAROFF, John and Jean. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview P.

COTT, Nancy & E. PLECK. «Introduction», in N. COTT & E. PLECK, eds., **A Heritage of Her Own**. New York, Simon & Schuster, 1979.

COTT, Nancy. **The Bonds of Womanhood: 'Woman's Sphere' in New England. 1780-1835.** New Haven, Ct., Yale University Press, 1977.

CRAPANZANO, V. 1981 "Text, Transferece and Indexicality". *Ethos* 9: 122-148.

———, 1986: "Hermes' dilemma: the masking of subversion in ethnographic description", en CLIFFORD, J. y G.E. MARCUS (eds.): *op. cit.*, pp. 51 a 76.

———, **Tuhami**. Chicago, University of Chicago Press, 1980.

CHAGNON, J. *Yanomano: The Fierce People*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1968

CHAPMAN, M. 1993 (ed) *Social and biological aspects of ethnicity*. Oxford: Oxford Science Publications.

DA MATTA, R. "El oficio de etnólogo o como tener 'Anthropological Blues'", en: *Comunicación,* No 1, Museo Nacional de Antropología, septiembre 1974.

———, 1977 "O Carnaval como um Rito de Passagem". En: *Ensaios de Antropologia Estructural.* 19-66. Petrópolis. Vozes.

———, Un mundo dividido: A Estructura Social dos Apinayé, Petrópolis, Vozes, 1976.

DARWIN, C. 1891. *Journal of researches into the natural history and geology of the countries visited during the voyage of H.M.S. Beagle round the world*. London: Ward Lock. [**Viaje** de un naturalista alrededor del mundo. Madrid: Ediciones Akal, 1983]

DAVIDSON, Donald.1990. *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Claredon Press.

———, [De la verdad y de la Interpretación, Barcelona, España, Editorial Gedisa SA, 1990]

DEAL, T. and Kennedy, A. 1982. *Corporate Cultures. The Rites and Rituals of Corporate Life*. Harmondsworth: Penguin.

DEGLER, Carl. **At Odds: Women and The Familiy in America from the Revolution to the Present**. New York, Oxford University Press, 1981.

DESCOLA, P. G. Lenclud, Severi S. y Taylor A. 1988 Les **idées** de l'anthropologie , Paris, Armand Colin, 1988.

DIAZ-POLANCO, H. (1979) "Contribución a la crítica del funcionalismo", en V. Bravo y otros, teoría y realidad en Marx, Durheim y Weber: 107-153. México: Juan Pablos.

DIONNE, E.J. Jr., «High Tide for Conservatives, But Some Fear What Follows», *The New York Times*, 13 de octubre de 1987.

DOUGLAS, M. *Pureza y Peligro*, Siglo XXI, 1973.

———, "Les estructures du culinaire!. En: *Communications*. École des Hautes Etudes en Sc.Sociales. Centre d'Etude transdiciplinaire. Paris, 1979.

———, 1987. *How Institutions Think*. London: Routledge and Kegan Paul. [Cómo piensan las instituciones. Alianza Universidad, Madrid, 1996]

———, 1975 *Implicit meaning*. Routledge & Kegan Paul, Londres.

———, 1979 *Natural Symbols*. Penguin Books, Harmonsworth. [Simbolos naturales. Aianza universidad, Madrid, 1978].

DOUGLAS, M. y B. ISHERRWOOD *El mundo de los Bienes. Hacia una Antropología del consumo.* Grijalbo, México, 1990

DUMONT, Luis. 1987. *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna.* Madrid: Editorial Alianza.

DURANT, J., Hansen, A., and Bauer, M. 1996. Public understanding of new genetics. In T. Marteau and M. Richards (eds) *The troubled helix: social and psychological implications of the new human genetics*. Cambridge: Cambridge University Press.

DURKHEIM, Emilio 1968: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Schapire

ELIOT, T.S. 1948. *Notes Towards the Definition of Culture*. London: Faber. [**Eliot**, **TS**, Notas para la **definición de cultura**, Bruguera, Barcelona, 1984]

ENGEL, Pascal.1994. *Lire Davidson: interprétation et holisme*. Combas: Editions de l'Eclat.

EPSTEIN, Barbara. **The Politics of Domesticity**. Middletown, Wesleyan University Press, 1981.

ERIKSEN, Thomas Hylland 1997. 'Our Creative Diversity' paper to conference on 'Culture and Rights' Sussex University, 15-16 July.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1964) "Anthropology and History, en Socieal Anthropology and Other Essays: 72-191. Nueva York: Free Press. [Ensayos de antropología social. Siglo XXI, España, 1974]

———, 1977: *Los Nuer*. Barcelona, Anagrama.

FEYERABEND, Paul. 1989. *Adieu la raison*. Paris: Seuil. [Adiós a la **razón**, Tecnos, Madrid, 1992.]

FIDDES, N *Meat*. Routttledge, N.Y, 1991.

FISCHLER, C. *El (h) omnívoro*. Anagrama, Barcelona, 1995

FITZGERALD, F., *Cities on a Hill,* New York, Simon & Schuster, 1981.

FOLD, D.C. LOY y WRIGHT, E. OLIN. "Recientes desarrollos en la teoría marxista del Estado capitalista". En: Offe, C. y otros, *Capitalismo y Estado*. Madrid, Ed. Revolución, 1985.

FOUCAULT, Michel. **L'Ordre du discours**. Paris, Gallimard, 1971. FOUCAULT, M.: El orden del discurso. Tusquets. Buenos Aires. 1992.

FOX, Bonnie, ed. **Hidden in the Household: Women's Domestic Labour Under Capitalism**. Ontario, The Women's Press, 1980.

GARCÍA CANCLINI, N. Cultura y Sociedad. Una introducción, México, SEP, 1981.

———, Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México, Grijalbo – CNCA, 1990.

———, Ideología y Cultura, Buenos Aires, UBA-FFyL, 1984.

———, Desigualdad cultural y poder simbólico, Cuadernos de Trabajo, México, Enah, 1986.

———, "El consumo sirve para pensar", En: Diálogos de la comunicación, N° 30, junio 1991.

———, Las culturas populares en el capitalismo, México, Nueva Imagen, 1982.

GARCÍA-MORA, C. (1977) "Corrientes político-ideológicas en la antropología mexicana (1970-1976)". Controversia, vol. 1, n.2: 103-110.

GARHAM, N. y Williams, R. "Pierre Bourdieu y la sociología de la cultura: una introducción", en: *Causas y azares,* año II, N° 3, 1995, pp. 107-126,

GARTON, Jean. **Who Broke the Baby?** Minneapolis, Bethany Fellowship, 1979.

GDAT 1996 'Cultural Studies will be the death of anthropology' Manchester: Group for Debates in Anthropological Theory.

GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editorial, México, 1987

———, 1989: "Imágenes exóticas. Las diapositivas africanas de Evans-Pritchard", en: *El antropólogo como autor*. Barcelona, Paidós, pp. 59 a 81.

———, y J. CLIFFORD *Works and Lives*. Stanford, Stanford University Press, 1988.

———, J. CLIFFORD, et.al.: 1991*El surgimiento de la antropología posmoderna*, (Carlos Reynoso, comp.). México, Gedisa, pp. 141 a 170.

GELLNER, E. 1983. *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell. [Naciones y nacionalismo. Aianza, Madrid, 1988]

———, 1970 "Concept and society". En: Bryan R. Wilson (comp.). *Rationality* Blackwell, Londres.

———,1974 *Legitimation of belief*, Cambridge University Press, Cambridge.

GERMANI, G. *política y sociedad en una época de transición: de la sociedad tradicional a la sociedad de masas.* Buenos Aires, Paidós, 1966.

———, *El concepto de Marginalidad*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1980.

GIDDENS, A. 1984 *The Constitution of Society*. University of California Press. [*La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración,* Amorrortu, Buenos Aires. 1995]

———, *Las nuevas reglas del método sociológico,* Buenos Aires Amorrortu, 1976

———, *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*. Alianza Universidad, Madrid, l979.

———, *El capitalismo y la moderna teoría social,* Barcelona, Labor, 1985.

———, "La teoría de la estructuración". En: Aronson, P. y H. Conrado (comp.) "La teoría social de Anthony Giddens." En: *Cuadernos de Sociología*. Buenos Aires, UBA, Facultad de Ciencias Sociales, Carrera de Sociología, nro. 6. Entrevista a A. Giddens, pp. 49-76.

———, "Perfiles y criticas en teoría social". En: P. Aronson y H. Conrado (comp.) *op.cit*, pags. 75-94.

———, "Schutz y Parsons: Problemas del Sentido y la Subjetividad". En: P. Aronson y H. Conrado (comp.) *op.cit*, pp. 75-94.

———, *Consecuencias de la modernidad,* Madrid Alianza Universidad, 1996. **Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis**. Berkeley, University of California Press, 1979.

GIDDENS, A. J., Turner, J, y otros 1991 *La teoría social, hoy*., México Alianza, 1991.

GILROY, Paul 1987. *There Ain't No Black in the Union Jack*. London: Hutchinson.

GINSBURG, Faye. "Procreation Stories': Reproduction, Nurturance, and Generation in Life Narratives of Abortion Activists". **American Ethnologist** 14 (4), 1987: 623-636.

———, "The Body Politic: The Defense of Sexual Restriction by Anti-Abortion Activists". In: Carole VANCE, ed., **Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality**. Boston, Routledge & Kegan Paul, 1984: 173-188.

———, "The Word-Made Flesh: The Disembodiment of Gender in the Abortion Debate". In: F. GINSBURG & A. TSING, eds., **Uncertain Terms: Negotiating Gender in American Culture**. Boston, 1990, Beacon Press.

———, **Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community**. Berkeley, 1989, University of California Press.

GLASNER, P. and Rothman, H. (eds). 1998. *Genetic imaginations: ethical, legal and social issues in human genome research*. Aldershot: Ashgate.

GODELIER, M. (1976) Antropologia y biología: hacia una nueva cooperación. Barcelona: Anagrama.

———, 1982. *La production des Grands Hommes*. Paris, Fayard. La producción de los grandes hombres. Akal., España, 1986.

———, 1987. "Tribu, ethnie, nation chez les Baruya de Nouvelle-Guinée", *Journal de la Société des Océanistes*, 61 (81): 159-168.

———, "Modos de producción, relaciones de parentesco y estructuras demográficas." En: *Análisis marxista y Antropología Social*. Barcelona, Anagrama, 1975.

———, "Poder y Lenguaje. Reflexiones sobre los paradigmas y las paradojas de la *legitimidad* de las relaciones de dominación y de opresión". En: Godelier, M. *Communications*, París, 1979.

———, "Los Baruya de Nueva Guinea: un ejemplo reciente de subordinación económica, política y cultural de una sociedad "primitiva" a Occidente. En: Godelier, M (dir.) *Transitions et Subordination au Capitalisme.* Editions de la Maison de Sciences de l'Homme, Paris, 1991.

GOFFMAN, E. *Estigma.* Buenos Aires, Amorrortu, 1970.

GONZÁLEZ y GONZÁLEZ, Luis 1987: "Suave matria: patriotismo y matriotismo". En: *Nexos*, vol.9, nº 108, pp. 51-59.

GOODY, J. Cocina, cuisine y clase. Estudio de Sociología Comparada. Gedisa, Barcelona, 1995

———, 1968 Literacy in traditional societies, Cambridge University Press, Cambridge.

———, 1982 Cooking, cuisine and class: a study in comparative sociology, Cambridge University Press, Cambridge.

GORDON Linda & Allen HUNTER, «Sex, Family, and the New Right: Anti-Feminism as a Political Force», *Radical American*, 1977-1978, 11-12: 9-25.

———, "Why Nineteenth-Century Feminits Did Not Support 'Birth Control' and Twentieth Century Feminists Do: Feminism, Reproduction and the Family". In: B.THORNE & M. YALOM, eds. **Rethinking the Family**. New Yorker, 1982, Longman:40-53.

———, **Woman's Body, Woman's Right: A Social History of Birth Control in America**. New York, 1977, Penguin.

GOUGH, K. 1968. 'New proposals for anthropologists' *Current Anthropology* 9: 403-7.

GOULDNER, A. *La sociología actual: renovación y critica.* Alianza Editorial, Madrid. 1979

GUBER, R. 1995: "La relación oculta. Realismo y reflexividad en dos etnografías". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XIX (1993-1994), pp. 37 a 67.

———, *El salvaje metropolitano*. Ed Legasa, BsAs, 1991

——— y ROSATO, A. "La construcción del objeto de Investigación en Antropología Social: una aproximación", en: *Cuadernos de Antropología Social,* Vol. 2, N° 1, Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Antropología Social, UBA, 1989.

HALL, S. 1993. 'Culture, community, nation' *Cultural Studies* 7: 349-63.

HARDING, Susan «Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamentalist Baptist Conversion», *American Ethnologist*, 1987, 14 (1):167-181.

HARRIS, M. *Bueno para comer*, Ed. Patria, México, 1991.

HARVEY, Penelope 1996. *Hybrids of modernity*. London: Routledge.

HEFNER, Robert, 1983 "The problem of preference: economic and ritual change in Highlands Java", *Man*, Vol.18 (4): 669-88.

HEMPEL, Carl G. (1979) "La selección de una teoría en la ciencia: perspectivas analíticas vs. pragmáticas." , en E. Balibar y otros, La filosofía y las revoluciones científicas: 95-114. México: Grijalbo.

HERMITTE, E. y M. BOIVIN "Erradicación de villas miseria y las respuestas organizativa de sus pobladores". Ponencia presentada en el *XI ICAES*, Vancouver, Canadá, 1983.

HERMITTE, E; BOIVIN, M.; CASABONA, V.; GUBER, R.; y TISCORNIA, S. Analisis sociocultural de dos comunidades del Gran Buenos Aires. Impactos externos y autogestión. FLACSO-Buenos Aires, 1983. *Mimeo*.

HIMMELSTEIN, Jerome *To the Right: The Transformation of American Conservatism*, Berkeley, University of California Press, 1990.

HULL, D.L. (1973) Darwin and His Critics: The Reception of Darwin's Theory of Evolution by the Scientific Community. Cambridge. Mas: Harvad University Press.

HUME, David. 1978. (1739-40). *A treatise of human nature.* Oxford: Claredon Press. [Tratado de la naturaleza humana Editorial: EDITORIAL TECNOS , 1988]

HYME, D. 1982 "Toward Ethnographies of Communication: the Analysis of Communicative Events". En: Pier Paolo Giglioli. *Language and Social Context*. 21-44. Harmondsworth. Penguin Books.

INGOLD, T. *What is an animal?* Ed.Routtledge. N.Y.1988

JONES, Gordon. "Abortion's Muddy Feet". In: D. ANDRUSKO, ed. **To Rescue the Future: The *Pro-life* Movement in the 1980's**. Harrison, NY, 1983, Life cycle Books.

KAHN, Joel S. 1995. *Culture, Multiculture, Postculture*. London: Sage.

KAPLAN, D y R. MANNERS. *Introducción crítica a la teoría antropológica.* México, Nueva Imagen, 1981.

KEESING, Roger 1974. Theories of culture. *Annual Review of Anthropology* 3: 73-97.

KING, Desmond 1987. *The New Right: Politics, Markets and Citizenship*. London: Macmillan.

KLATCH, Rebecca *Women and the New Right* Philadelphie, Temple University Press, 1987.

KOYRE, A. (1977) Estudios de historia del pensamiento científico. México: Siglo XXI.

KROEBER, A.L. and Kluckhonn, Clyde 1952. *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA.: Papers of the Peabody Museum XLVII:1.

KROTZ, E. (1980a) El papel aguanta todo: Informe sobre la situación actual y algunas posibilidades de la difusión escrita del conocimiento antropológico en México. Segundo Encuentro del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (mimeo).

(1980b) Utopia. México: Edicol.

———, "La Antropología entre ciencia normal y revolución científica". En: *Revista de la Universidad de Yucatán.* Año XXV, Vol. XXV, Oct-Dic, 1983.

———, "Cerca del grado cero: consideraciones sobre la problemática metodológica en la Antropología mexicana actual, en: *Iztapalapa*, N° 15, México,UAM, 1988.

———, "La producción de la Antropología en el sur". En: *Alteridades*, 1, 1993, pp. 5-11.

———, 1988 "Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos antropológicos". En: *Nueva Antropología*, vol 9, nº 33, pp. 17-52.

———, 1991 "Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico". En: *Alteridades*, vol. 1, nº 1, pp. 50-57.

———, 1994 *Kulturelle Andersheit zwischen Utopie und Wissenschaft*, Francfort, Lang.

———, *La Otredad cultural entre Utopía y Ciencia,* México, FCE, 2002.

KUHN, T.S. (1970) The Structure of Scientific Revolutions. (2en edition). Chicago: The University of Chicago Press. [**KUHN, T. S.** (1986) *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, México.]

———, (1972) "Scientific Paradigms", en B. Barnes, ed., Sociology of Science: 81-104. Baltimore: Penguin. [BARNES, B.; KUHN, T.S.; MERTON, R.K. y otros (1980): *Estudios sobre sociología de la Ciencia.* Alianza Univ. , Madrid, 360 págs.]

———, (1974) "Reflection on my Critics", en I. Lakatos/A. Musgrave, eds. Criticism and the Growth of Knowledge: 231-278. Londres: Cambridge University Press.

———, (1970) ["Notas sobre Lakatos", en Lakatos y Musgrave (1970) Lakatos, I., y Musgrave, A., (1970*) La crítica y el desarrollo del conocimiento,* Barcelona, Grijalbo, 1975]

———, (1977) The Essential Tension. Chicago: The University of Chicago Press. [La tensión esencial, Méjico, FCE, 1982]

———, (2002) *El camino desde la estructura*. Paidós, Barcelona

KUPER A. *Antropología y antropólogos. La escuela británica. 1922-1972*, Barcelona, Anagrama, 1973.

LAKATOS, I./A. MUSGRAVE, eds. (1974) Criticism and the Growth of Knowledge. (Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965, vol. 4). Londres: Cambridge University Press. Lakatos, I., y Musgrave, A., [(1970*) La crítica y el desarrollo del conocimiento,* Barcelona, Grijalbo, 1975]

LAMEIRAS, J. (1979) "La antropología en México: panorama de su desarrollo en lo que va del siglo", en L. Meyer y otros, Ciencias Sociales en México: 107-180. México: El Colegio de México.

LEACH, E. *Cultura y comunicación*. La lógica de la conexión de símbolos, S XXI, Madrid, 1978.

———, *Un mundo en explosión*. Barcelona, Editorial Anagrama, 1967.

———, 1964 "Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse" en Eric H. Lenneberg (comp.), *New directions in the study of language*, M.I.T. Press, Cambridge, Mass.

———, 1982 *Social Anthropology.* Fontana Paperbacks, Glasgow.

LÉVI-STRAUSS, C. (1975) "Las tres fuentes de la reflexión etnológica". en J.R. Llobera, ed., La antropología como ciencia: 15-23. barcelona: Anagrama.

———, *Antropología estructural I.* EUDEBA, BsAs, 1968.

———, *Las estructuras elementales del parentesco.* Paidos, Buenos Aires, 1969.

———, *Tristes trópicos*. EUDEBA, Buenos Aires, 1976.

———, *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires, Paidós, 1969.

———, *Antropología Estructural I.* Buenos Aires, Eudeba, 1973.

———, "La familia". En: Leví-Strauss, Spiro, Gough, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia.* Barcelona, Anagrama, 1976.

———, "Raza e Historia." En: *Antropología Estructural II.* México, Siglo XXI, 1979.

———, "Raza y Cultura." En: Leví-Strauss, C. *La mirada distante*. Barcelona, Editorial Argos Vergara. 1984

———, 1964: *El pensamiento salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica.

———, 1988 "Historia y Etnología". En: *Anuario de etnología y antropología social*, vol 1, pp. 58-74

LEWIS, I. M. 1976: *Social Anthropology in Perspective*. Baltimore, Penguin.

LIENHARDT, G. 1975. *Antropología Social*. México: F.C.E.

LIPPMAN, A. 1991. Prenatal genetic testing and screening; constructing needs and reinforcing inequities. *American Journal of Law and Medicine*. Vol. 17 pp 15-50.

LUKER, K. **Abortion and the The Politics of Motherhood**. Berkeley, 1984, University of California Press.

———, *Abortion and the politics of Motherhood*, Berkeley, University of California Press, 1984.

LYND, Robert & Helen. **Middletown in Transition: A Study in Cultural Conflicts**. New York, 1937, Harcourt Brace & Jovanovich.

LYND, Robert & Helen. **Middletown: A Study of Contemporary American Culture**. New York, 1929, Harcourt Brace & Jovanovich.

MACDONALD, Sharon (ed.) 1993. *Inside European Identities*. Oxford: Berg.

MAYBURY-LEWIS *The Savage and The Innocent*, Boston,, Beaconb Press, 1965.

MALINOWSKI, B. *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Ed.Península, Barcelona, 1975

———, *Una teoría científica de la cultura.* Ed: Sudamericana, Bs As, 1976 "La cultura". En: Kahn (comp.) *El concepto de cultura. Textos fundamentales*. Barcelona, 1975. Anagrama.

———, 1989: *Diario de campo en Melanesia*. Barcelona, Júcar.

———, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, New York, Harcourt, Brace & World, 1967.

———, *La vida sexual de los salvajes*. Morata, España, 1968.

MARCUS, G.E. y D.E. CUSHMAN 1991: "Las etnografías como textos", en GEERTZ, C., J. CLIFFORD, et.al.: *op. cit.*, pp. 171 a 213.

MARCUS, G. & M. FISHER, *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago, Chicago University Press, 1986. La antropología como crítica cultural. Amorrortu, Buenos Aires, 2000

MARSHNER, Connaught. "Quoted in Dee Jepsen". **Beyong Equal Rights**. Waco, Texas, 1984, Word Press:32.

MARTEAU T. and Richards M. (eds) 1996. *The troubled helix: social and psychological implications of the new human genetics*. Cambridge: Cambridge University Press.

MARTIN, Emily 1994. *Flexible Bodies*. Boston: Beacon P.

———, 1997. 'Managing Americans: policy and changes in the meanings of the work and the self' in Shore, Cris and Wright, Susan (eds.) *Anthropology of Policy*. London: Routledge.

MARX K. y F. ENGELS 1970 *The German Ideology*. London, Lawrence & Wishart. [La ideología alemana. varias ediciones]

MARX, C. "Introducción General a la Crítica de la Economía Política", En: *Cuadernos de pasado y presente,* México, Siglo XXI, 1984.

———, 1906 "Commodities". En: *Capital; a Critique of Political Economy*. 41-96. New York. The Modern Library.

MAUSS, M. *Sociología y Antropologia*. Ed.Tecnos, Madrid, 1971

MCCORMACK, Carol & Marilyn STRATHERN, eds., *Nature, Culture, Gender*, New York, Cambridge University Press, 1980.

MEDINA, A. (1976) "Ortodoxia y herejía en la antropología mexicana", Anales de Antropología, vol. XIII: 217-231.

———, (1979) "El pensamiento marxista en la antropología mexicana". Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán: a;o 7, n. 37: 2-20.

MENENDEZ, E. *Poder, estratificación y salud*. Ed de La Casa Chata, México, 1981

———, "Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes." En: *Alteridades*, 1, 1991, pp. 21-23. Conferencia Inagural del *VI Congreso Argentino de Antropología Social*, "Identidad disciplinaria y campos de aplicación", Mar del Plata, 14 al 16 de septiembre del año 2000.

MERRY, S. E. 1997. Law, culture and cultural appropriation. *Yale Journal of Law and the Humanities* (de próxima aparición)

MINTZ, Sidney. **Worker In the Cane**. New York, 1974, Norton. Dulzura y poder. Siglo XXI, 1996.

MIRINGOFF, M.L. 1991. *The social costs of genetic welfare*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

MOORE, R. 1994. 'Marketing alterity' in Lucien Taylor (ed.) *Visualizing Theory*. London: Routledge.

MORGAN, H. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) Republicado en 1979, en Anthropological Publications, Holanda, Oosterhout N.B.

———, (1871) *La sociedad primitiva,* Madrid, Ayuso, 1977.

MORLEY, D. and Chen, Kuan-Hsing 1996. *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. London: Routledge.

MYERHOFF, Barbara *Number our Days*, New York, Simon & Schuster, 1978;.

NEIBURG, *F. Fábrica y Villa Obrera: historia social y antropología de los obreros del cemento.* CEAL, Buenos Aires, 1989

NELKIN, D. and Lindee, S.M. 1995. *The DNA mystique: the gene as cultural icon*. New York: W.H. Freeman and Company.

NOONAN, John. **A Private Choice: Abortion in America in the Seventies**. New York, 1979, Free Press.

O'DONNELL, G. *1966-1973, El Estado burocrático-autoritario.* Editorial de Belgrano, Bs.As., 1982

OGIEN, R. 1993. *La faiblesse de la volonté.* Paris: PUF

ORTNER, S. 1984. Theory in Anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26 (1): 126-66. [ORTNER, Sherry 1990 La antropología desde los sesenta. Universidad de Guadalajara. Guadalajara.]

——— & Harriet Whitehead. **Sexual Meanings**. New York, 1981, Cambridge University Press. [**Ortner, Sherry; Whitehead, Harriet. "Indagaciones acerca de los Significados Sexuales"; en: Género: la construcción cultural de la diferencia sexual, Marta Lamas compiladora; Universidad Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, México D.F., 1996, pp. 127 - 180.**]

OSZLAK, O. *El derecho al espacio urbano.* Cedes, Buenos Aires, 1982. (Ed. min.).

PAIGE, Connie *The Right-to-lifers* de New York, Summit Books, 1984;

PALERM, A. (1975) La disputa de los antropólogos mexicanos: contribución crítica. México: CISINAH (mimeo).

———, (1976) Historia de la etnología: los evolucionistas. México: Spinah.

———, (1977a) "Sobre antropólogos de México desde el exilio de 1939". Comunidad, vol. XII, n.161: 328-339.

———, (1977b) "El evolucionismo en Mesoamérica". Nueva Antropología, año 2, n. 7: 63-91.

———, (1977 c) Historia de la etnología: Tylor y los profesionales británicos. México: Ediciones de la Casa Chata.

PALSSON, G. and Rabinow, P. 1999. Iceland: the case of a national human genome project. *Anthropology Today*, Vol. 15 No. 5, pp 14-18.

PETERS, T. and Waterman, R. 1986. *In Search of Excellence. Lessons from America's Best-Run Companies*. New York: Harper and Row. [PETERS, T. y WATERMAN,R. (1994): En busca de la excelencia. Barcelona. Folio. Y en 1984, ed. Norma, Buenos Aires.]

PONDY, L. And Mitroff, I. 1979. 'Beyond open system models of organization' on Cummings, L. And Staw, B. (eds.) *Research in Organizational Behaviour*. Greenwich CT: JAI P.

POPPER, K. (1972) "Die Logik der Sozialwissenschaften", en Th. W. Adorno y otros, Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie: 103-123. Darmstadt: Luchterhand. [ADORNO, T. W. Y POPPER, K. R.: La disputa del positivismo en la sociología alemana. Barcelona, Grijalbo, 1973]

PUTNAM, Hilary 1981. "Reason, truth and reason" Paris: Minuit. [Sentido, sinsentido y los sentidos. Barcelona : Paidos. 1994]

RAPP REITER, ed., «Toward an Anthropology of Women», New York, *Monthly Review Press*, 1975.

RATIER, H. *El cabecita negra*. Buenos Aires, entro Editor de América Latina, 1971.

REINHOLD, Sue. 1993. Local conflict and ideological struggle: 'positive images' and Section 28. Unpublished D.Phil. thesis, U. Of Sussex.

REYNOSO, C. 1991: "Presentación", en GEERTZ, C., J. CLIFFORD, et.al.: *op. cit.*, pp. 11 a 60.

RIBEIRO, G. L. 1982 "Aspectos Contemporaneos da Questao indígena". *Raizes* 1: 45-54.

RICHARDS, M. and PONDER, M. 1996. Lay understanding of genetics: a test of a hypothesis. *Journal of Medical Genetics*. Vol. 33, pp. 1032-1036.

RORTY, Richard. 1990. "L'Homme especulaire" Paris:Seuil.

ROSALDO, Michelle & Louise LAMPHERE, eds., *Women, Culture and Society*, Stanford University Press, 1974.

ROSALDO, R. 1986: "From the door of his tent: the fieldworker and the inquisitor", en CLIFFORD, J. y G.E. MARCUS (eds.): *op. cit.*, pp. 77 a 97.

———, 1991: *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social.* México, Grijalbo.

RYAN, Mary. "The Power of Women's Networks: A Case Study of Female Moral Reform in Antebellum America". **Feminist Studies** 5 (1), 1979.

———, **Womanhood in America**. 3rd edition. New York, 1983, Watts.

SAHLINS, M *Cultura y razón práctica.* Gedisa, Barcelona, 1988.

———, (1960) "Evolution: Specific and General", en M.D. Sahlins/E. R. Service, eds. Evolution and Culture: 12-44 Ann Arbor: The University of Michigan Press.

———, 1977: *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid, Akal.

———, 1994. 'A brief cultural history of "culture"', paper prepared for the World Commission on Culture and Development, August.

———, **Islands of History**. Chicago, 1983, University of Chicago Press. [Islas de historia. Gedisa, España, 1988.]

Said, Edward. 1978. *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin. [Orientalismo. Libertarias, España1990.]

SAPIR, E. 1964 "Conceptual Categories in Primitive Languages". (Primera Edición 1931). En: Dell Hymes (comp). *Language in Culture and Society. A Reader in Linguistics and Anthropology*. p. 128 New York, Harper & Row.

SARTRE, JP. 1967 *Questao de Método*. Segunda Edición. Sao Paulo. Difusao Europeia do Livro.

SCHEIN, E. 1991 'What is culture?' in P. Frost, L. Moore, M. Lousi, C. Lundberg and J. Martin (eds.) *Reframing Organizational Culture*. London: Sage.

SCHNEIDER, D.M. 1968. *American kinship: a cultural account*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

SEIDEL, Gill 1985. 'Culture, nation and "race" in the British and French New Right' in Levitas, Ruth (ed.) *The Ideology of the New Right*. Oxford: Polity.

———, 1987 'The white discursive order: the British New Right's discourse on cultural racism with particular reference to the *Salisbury Review*' in Zavala, Iris, van Dijk, Teun and Diaz-Diocaretz, Miriam (eds.) *Approaches to Discourse, Poetics and Psychiatry*. Amsterdam: John Benjamins.

SHORE, Cris and Wright, Susan (eds.) 1997. *Anthropology of Policy. Critical Perspectives on Governance and Power*. London: Routledge.

SHOSTAK, Marjorie. **Nisa**. New York, 1983, Vintage.

SIGAL, S., Marginalidad espacial, Estado y ciudadanía. *Revista Mexicana de sociología*- Vol. XLIII, N4- Oct.-Dic. de 1981.

SILVER, L. 1996. *Remaking Eden: cloning and beyond in a brave new world*. London: Weidenfiled and Nicolson.

SKINNER, J. 1999. Anthropological ethics. *Anthropology Today*, Vol. 15 No. 3, pp 23-24.

SKOCPOL, T. "El Estado regresa al primer plano". En: *Cuadernos de Sociología/5.* Buenos Aires, Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 1993.

SMIRCICH, L. 1983. 'Concepts of culture and organizational analysis' *Administrative Science Quarterly* 28 (3): 339-58.

———, 1985. 'Is the concept of culture a paradigm for understanding organizations and ourselves" in Frost, Peter, Moore, Larry, Louis, Maryl Rees and Lundberg, Craig (eds.) *Organizational Culture*. London: Sage.

SPERBER, Dan. 1974. "Le symbolisme en général" Paris: Hermann. El simbolismo en general.Barcelona, Anthropos, 1988

———, 1982. "Le savoir des anthropologues: trois essais". Paris: Hermann

STAM, Robert "Mikhail Bakhtine and Left Cultural Critique". *Posmodernism and Its Discontents*. Ann KAPLAN, ed, Bristol, Verso Press, 1990:118.

STOCKING, George 1974. *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911: A Franz Boas Reader*. New York: Basic Books.

STÖLEN, Kristi Anne, 1985 "Control y dominación en las relaciones de genero: un estudio de caso en la Sierra ecuatoriana", Oslo, *mimeo*..

STRATHERN, M. 1991: " Fuera de contexto. Las ficciones persuasivas de la antropología", en GEERTZ, C., J. CLIFFORD, et.al.: *op. cit.*, pp. 214 a 253.

———, 1997. The work of culture: an anthropological perspective. In A. Clarke and E. Parsons (eds) *Culture, kinship and genes: towards a cross-cultural genetics*. Houndmills, Basingstoke: MacMillan Press Ltd.

STREET, Brian 1993. 'Culture is a verb: anthropological aspects of language and cultural process' in Graddol, d.; Thompson, L. And Byram, M. (eds.) *Language and Culture*. Clevedon, Avon: British Association for Applied Linguistics in association with Multilingual Matters.

SUSSER, Ida *Norman Street*, New York, Oxford University Press, 1982.

TAYLOR, J.M. *Evita Perón. Los mitos de una mujer*. Buenos Aires, Editorial Belgrano, 1981.

TEDLOCK, D. 1991: "Preguntas concernientes a la antropología dialógica", en GEERTZ, C., J. CLIFFORD, et.al.: *op. cit.*, pp. 275 a 288.

TERDIMAN, Richard. **Discourse/Counter-Discourse**. NY, 1985, Cornell University Press.

TERRAIL, Jean Pierre; Desmond Preteceille y Patrice Grevet *Necesidades y consumo en la sociedad capitalista actual*, México, Grijalbo, 1997.

THERBORN, G. "The New Questions of Subjectivity". *New Left Review* 143: 97-107.

TONKIN, E. 1991: "Comentario"(de STRATHERN, M., *op. cit.*), en GEERTZ, C., J. CLIFFORD, et.al.: *op. cit.*, pp. 264 y 265.

TURNER, Terence 1991. 'Representing, resisting, rethinking' in Stocking, George (ed.) *Colonial Situations*. Madison, Wisconsin: U. Of Wisconsin P.

TURNER, V. 1974 *Dramas, Fields and Metaphors*. Cornell University Press.

TURNEY, J. 1998. Signs of life-taking genetic literacy seriously. In P. Glasner and H. Rothman (eds) *Genetic imaginations: ethical, legal and social issues in human genome research*. Aldershot: Ashgate.

TYLER, S. 1991: "Acerca de la 'descripción/desescritura' como un 'hablar por'", en GEERTZ, C., J. CLIFFORD, et.al.: *op. cit.*, pp. 289 a 294.

TYLOR, E. (1871) "La ciencia de la cultura". En: Kahn, J. *El concepto de cultura, conceptos fundamentales*. Barcelona, Anagrama, 1975.

———, 1871. *Primitive Culture*. New York: Harper.

VAN GENNEP, A. 1960 *The Rites of Passage*. Chicago, Phoeniz Books. University of Chicago Press.

VIALLE, N. *Le sang et la chair. Les abattoirs des pays de l'Adouer*. Ed. Editions de la Maison de Sciences de L'Homme. Paris, 1987.

VOGET, E. Z. (1960) "On the Concept of Structure and Process in Cultural Anthropology". American Anthropologist, vol. 62, n. 1: 18-33.

VOGET, F. W. (1973) "History of Cultural Anthropology". en J.J. Honigman, ed., Handbook of Social and Cutlural Anthyropology: 1-22. Chicago: Rand McNally.

———, (1975) A History of Ethnology. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

WAGNER, R. 1975. *The Invention of Culture*. Chicago. U. of Chicago P.

WEBER, M. 1968 *Economy and Society*. In: Outline of Interpretive Sociology. New York, Bedminster Press. Economía y Sociedad. FCE, Buenos Aires, 1992

WELTER, B. "The Cult of True Womanhood, 1820-1860". **American Quaterly** 18, 1966:151-174.

WHITE, L. A. (1945) "History, Evolutionism and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture". Southweatern Journal of Anthropology: vol. 1: 221-248.

WHORF, B.L. 1941 "The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language". En: L. Spier, A.I. Hallowell, S.S. Newman (comps). *Language, Culture and Personality*. 75-93. Menasha, Wisconsin, Banta.

WILLIAMS, R. *Marxismo y Literatura*, Barcelona, Península, 1980.

———, 1958. *Culture and Society, 1780-1950*. Harmondsworth: Penguin. Cultura y sociedad 1780-1950. Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.

———, 1976. *Keywords*. London: Fontana.

WOLF, Eric. **Europe and the People Without History**. Berkeley, 1982, University of California Press. **Europa** y los pueblos sin historia. FCE, México. 1987

WORSLEY, Peter, 1984, *The three worlds: culture & world development*, The University of Chicago Press, Chicago. Worsley, Peter (1974) *El Tercer Mundo.* Siglo XXI, México

WRIGHT, Susan 1991. 'Evaluation of the Unemployment Strategy'. Middlesbrough: Cleveland County Council.

———, 1994. 'Culture in anthropology and organizational studies' in S. Wright (ed.) *Anthropology of Organizations*. London: Routledge.

———, 1997. 'Culture in development', paper to Social Development Advisers' International Network, Overseas Development Administration, London, 28 January

Índice temático

A

acción social 145, 147, 156-157, 194
acumulación cultural 28-29
agente 100, 105, 108-109, 120, 123, 132, 153-154, 156-159, 173, 175, 187, 194, 196, 214, 217-219, 224, 231-232, 256
alteridad cultural 7, 55, 153
Althusser 100-101
análisis estructural 72-73
analogía 14, 40, 78, 88, 90, 150, 238
antropología cultural 8, 16, 42, 128, 169
antropología económica 12, 43
antropología estructural 72
antropología física 22
antropología política 21, 43
antropología social 16, 21, 43, 104, 128, 131, 134, 137, 161, 169, 174, 227, 231
aprendizaje 28-30, 111, 203-204, 206
apropiación 97, 99, 103, 113, 190, 195, 211-213, 217, 222, 255-256, 258
asimilación 10, 20, 88, 134

B

barbarie 14, 26, 29, 48-53, 68-69, 83
base económica 98, 254
bienes 24, 30, 32, 56-59, 64, 72, 83, 85, 95, 103, 105-106, 114, 117, 123, 143, 157, 175, 204, 207-211, 214-215, 217-220, 239-241, 243, 255-258
bienes materiales 30, 32, 58, 103, 211, 215
bienes simbólicos 255
Bourdieu 12, 140, 146, 153, 155, 211, 216-221, 245-246, 248, 252-253, 256
burguesía 37, 39, 98, 115, 117, 188, 258

C

canibalismo 68, 82, 182, 235, 238
capital 13, 44, 46, 70, 88, 95-97, 100-104, 108-109, 116, 120, 126, 130-131, 135, 160, 188, 191, 211, 215, 217-220, 229, 232, 252-253, 255-256, 259
capital simbólico 229, 232, 252-253
características innatas 28
causalidad estructural 101-102, 214
civilización 14-15, 17, 25-26, 29, 31-32, 39, 48-49, 51-53, 67, 69-70, 83, 129, 137, 235
clase dominante 98, 102, 216
clases hegemónicas 100, 215
clases sociales 98, 103, 106, 215, 217, 248
clases subalternas 99, 115, 215
clasificación 12, 30, 32, 139, 207, 210, 219-220, 223, 225, 230, 240, 243, 246-247
coerción 99, 120, 175, 245
cognitivistas 147
colonialismo 70, 95, 129-131, 136, 151, 169
comportamiento precultural 56
comportamientos 57-58, 62, 132, 134-135, 147, 152, 204, 222, 237, 240-241, 243
comprender 11, 15, 19, 24, 26, 34, 39-40, 45, 64-65, 70, 89, 96, 106, 114-115, 118, 126, 131, 146, 148-149, 153-154, 159, 182, 186-187, 191, 194, 196-197, 199, 204, 206, 208, 211, 218, 220, 246, 256
comunicación 11-12, 17, 25, 36, 44, 46, 64, 67, 72, 100, 118, 130, 138, 157, 159, 192, 210-211, 215-216, 221-222, 225, 234, 238, 244-246, 255, 258
concepto de hombre 146, 203, 207
concepto de racionalidad 208, 210
concepto de utilidad 207
conciencia 18, 23-24, 36, 45, 89, 98, 102, 112, 117, 126-127, 153-154, 156, 158-159, 167, 177, 192, 194-197, 216, 218, 231
conciencia práctica 153-154, 156, 158-159, 194-197
conciencia social 98, 126
conducta 19, 35, 56-57, 60, 70, 111, 121-122, 145-149, 156, 158, 189, 196, 200-201, 208, 219, 225-226, 236-237, 243, 248, 252, 257
consenso 7, 36, 91, 99-100, 103, 129, 137, 179, 257
consentimiento 110, 112-114, 228
construcción del conocimiento 153
consumidor 133, 135, 208, 210, 213, 219-220, 228, 240-242, 255-258, 260-261

consumo 58, 95, 102-103, 118, 123, 130, 191, 203-226, 229-242, 244, 246, 248, 252, 254-261
consumo cultural 258
costumbre 14, 18-19, 23, 25-26, 28, 30-31, 56-58, 60, 62-64, 66, 75, 77, 79, 82-83, 85, 90, 129, 133, 143-144, 146, 148, 164, 175, 199-201, 252
creencias 24, 26, 28, 56, 59, 63-64, 66, 70, 89, 95, 103, 129-130, 143, 145-146, 164, 182-184, 226, 229-231, 235, 258
crisis 9, 20, 25, 34-36, 41, 44-46, 82, 95, 167, 196, 238, 245-248, 250, 252-254, 256
cultura 7-16, 18-21, 26-34, 37, 39-40, 43-46, 53, 55, 62, 64-65, 68-73, 90-93, 95-97, 100, 102-104, 111, 117-118, 121, 123, 125, 128-141, 143-146, 149, 151-153, 155, 164, 168-169, 171, 173, 175-177, 179-184, 186-192, 203-204, 206-211, 216-217, 219-223, 226, 228-229, 231-232, 234-237, 239-240, 244, 252, 254-259

D

Darwin 25, 27, 30, 38, 40, 46, 182, 185
deducción especulativa 31
descripción densa 146, 151-152, 178
descripción etnográfica 148, 163, 181
descubrimiento 15, 23, 25, 30-32, 39, 48-53, 62, 68-69, 73, 92, 174-176, 178, 197, 200
desigualdad 8, 11-12, 25, 70-71, 95-98, 100, 102-104, 106, 108, 110, 112-114, 116, 118, 120, 122, 124, 126-127, 129-132, 134, 137, 139-141, 190, 210, 237-238, 250, 253
determinismo 56, 129, 156, 194
diferencia cultural 7-8, 29, 32, 180-181
distribución 26, 30, 51, 58, 67, 81, 102-103, 106-108, 128, 161, 211-216, 246-247, 249, 255-256
diversidad cultural 7-9, 11, 61, 67-69, 95-96, 137, 146
dominación 8, 11-12, 92, 95-97, 99, 101, 103-104, 110, 112-114, 132, 139, 151, 157, 163, 217, 233, 245-246, 253-255
don 144, 250, 253
Douglas 134, 140, 204, 207, 220, 222, 225-226, 232, 235, 241, 257
Durkheim 17, 21, 40, 64, 194

E

economía 16-17, 21, 43, 58, 60, 74, 96, 115, 126-127, 134, 136, 184, 190, 194, 204-205, 219, 254, 259-261
economía política clásica 205
eficacia 30, 60, 83, 100, 227, 230, 250, 258
encuentro intercultural 8
escuela británica 9, 42, 155, 171
escuela sociológica francesa 9
espíritu humano 126
Estado 7-9, 13, 42, 48, 60, 98-99, 101-102, 106, 108-110, 112-114, 123, 131-133, 150, 167, 186-187, 190-191, 223, 232, 237, 254, 258-259
estigma 117, 121-124
estructura económica 98, 126
estructuración 72, 153, 156-160, 195
estructuralismo 8-10, 13-14, 43, 55, 61
etnocentrismo 20, 59, 144, 170, 182
etnocidio 10
etnografía 11-12, 16, 59, 72-73, 143-144, 148, 152, 161-164, 167-169, 171, 178-179, 181, 184, 191, 196, 239, 241, 246
Etnografía 180, 184
etnología 11, 15-16, 21-23, 26, 40, 47, 51, 69, 72-73, 186, 191
evolución 8, 13, 24-31, 33-37, 40-42, 44-45, 50, 68-69, 97, 103, 114, 126-127, 129, 217, 253
evolucionismo 7-9, 26, 34, 37, 41-42, 45, 47, 55, 68-69, 96, 129, 143-145
excedente 99, 224, 227
exogamia 64, 199-201
exótico 12, 23, 146, 148, 154-155, 174-175, 177, 195, 243
extrañamiento 8, 12, 19, 153-155, 174-175, 195-197
extraño 11-12, 14, 18-19, 42, 61, 68, 114, 120, 122-124, 154-155, 182, 231

F

falso evolucionismo 66, 68-69
familia 17-20, 30-31, 37, 49-53, 65, 71-72, 74, 82, 85-86, 88-89, 91, 100, 105, 108, 116, 118, 120-121, 130-133, 150-151, 154-155, 174-175, 177, 183-184, 189-192, 195, 208, 210, 222-228, 240, 243, 247, 255, 258
fuerza de trabajo 97, 115, 135, 175, 211, 215, 255, 257
fuerzas productivas 37, 97-98, 100, 102, 114, 126-127, 212, 214
función 8-9, 15, 23-24, 29-30, 39, 42, 51, 64, 67-71, 84, 95, 98, 100-102, 105, 119, 121, 123-124, 151, 153, 182-183, 190, 209-210, 212, 215-218, 234, 239-240, 247-250, 257
funcionalismo 8-9, 40, 42, 46, 55, 61, 66, 70, 96

G

García Canclini 96-98, 100, 102-104, 211, 215-216, 220, 255-256
Geertz 28, 130, 134-136, 140, 146, 151-153, 155, 164-165, 167, 169, 178, 186
genocidio cultural 10
Giddens 146, 153, 155-156, 158-160, 195-196
gobierno 30-31, 48, 50, 76, 86, 91, 107, 116, 123, 131, 138, 159, 168, 212, 234, 236-237, 245, 247, 249, 254
Godelier 43, 100-102, 104, 110
Gramsci 99, 132

H

hábito 28, 49, 53, 56, 95, 103, 129, 204, 207-209, 257
hábitos de consumo 95, 103
habitus 216-220
Harris 193, 206-207, 209, 221
hegemonía 18, 39, 97, 99-100, 102, 117, 132-133, 255
holismo 9, 145
hombre 8, 11, 14-15, 22-25, 27, 29, 31-33, 38-39, 44, 46, 48-53, 55-59, 61-65, 67-68, 70, 72-73, 75-82, 84-86, 90, 97-99, 103, 105-106, 110-113, 118-119, 126-127, 129, 133, 136, 143-144, 146, 151, 153, 162, 168, 173-175, 177-178, 183, 188-190, 200, 203-210, 212-213, 222, 227-228, 234-241, 243, 248, 250-252, 260
Hombre 48, 66, 68, 81, 180
homología 88, 175, 217

I

ideas 12, 27, 30, 32, 35, 61, 66, 88-90, 92, 98, 104, 129-132, 134-137, 139, 143-145, 169, 175, 184, 189-190, 196, 203-204, 207, 209-210, 229, 231-232, 234, 236, 238
identidad 17, 20, 28, 43, 61, 70, 88-92, 115, 117-118, 121-124, 130, 133, 135, 137-138, 180, 186-187, 190-191, 195-196, 207-208, 213, 226, 234-236, 239-241, 253, 258, 260-261
ideología 12, 89, 91, 97-98, 102, 115-117, 121, 123, 130, 132-133, 185, 187, 190-191, 194, 215-216
ilustración 189
imaginario 12, 112-114, 234-236
individuo 19-20, 46, 56-59, 62-64, 81, 83, 101-102, 108, 111, 117, 119-120, 127, 130, 147, 153, 156-157, 194-196, 203-205, 208-214, 217-220, 241, 260
infraestructura 44, 98, 247, 249
institucionalización 106
intercambio 25, 61, 64, 72, 130, 133-134, 136, 174, 177, 203-205, 207, 209-211, 214, 243, 246-247, 252-253
intercambio recíproco 246
interpretación 8, 25, 33, 38, 42, 68, 75, 95, 99, 101, 120, 136, 146, 151-152, 155-157, 171, 174, 181-183, 186, 216, 227, 254-255
interpretar 11, 37, 75, 111, 136, 148-149, 152, 172, 182, 191, 206, 215-216
invento 26, 30-31, 48-53, 60

K

Krotz 7, 12, 16, 18, 21, 33-34, 39, 46, 143, 155

L

Leach 12, 223, 231, 233
legitimidad 104, 110, 112, 128, 139, 151, 231-232
lenguaje 14-15, 28, 32, 36, 43-44, 50, 52-53, 61-62, 66-67, 70, 72, 88-92, 110-111, 113-114, 130, 133, 136, 169, 173, 179, 182, 192, 201, 212, 255-256
ley 28, 30, 35, 38, 40, 48, 50, 55, 61, 64, 76, 83, 89, 111, 129-131, 133-134, 140, 144, 147, 152, 162, 165, 172-173, 183, 188, 192-193, 199-201, 204, 211-213, 215, 231, 233, 253
literatura 22, 45, 88, 90, 134-136, 164, 181, 204, 223

M

magia 59-60, 86, 199-200
Maine 39-40, 63
Malinowski 55, 61, 63, 65-68, 70-71, 84, 129, 143-146, 152-153, 155, 164-165, 167-169, 174, 180, 182, 186, 195, 199
marginalidad social 115
Marx 40, 42, 46, 97-101, 104, 114, 126, 156, 194, 196, 211-216, 220-221, 260
marxismo 8, 11, 43, 68, 96, 101, 114, 169-170, 256
materialismo histórico 13, 43, 96, 194
mecanismos de construcción 32, 60, 70, 103
medios de producción 97, 99-100, 114-115, 213-214, 217, 256, 260
metáfora 66, 88-90, 98, 134, 235, 241
metáfora del canibalismo 235
método comparativo 8-9, 12, 30, 41, 145
método de documentación estadística 144
mitología 41, 49, 60
modelo estadial 28-29, 32

modo de producción 97, 100, 102, 126, 172
monopolio 38, 99, 111, 113-114
Morgan 26-27, 29-32, 39-43, 48, 63, 173

N

nación 8, 11-12, 17-18, 20, 23, 31, 40, 42, 53, 59, 65, 82, 84, 88-92, 95-98, 100-107, 110, 112-115, 117-118, 123, 132-134, 136, 138-139, 151, 157, 159, 163, 173, 181, 183, 194-195, 197, 201, 211-214, 217, 224, 226-227, 229, 233, 235, 240, 245-246, 250, 252-257, 260
nacionalismo 88-89, 128, 134
naturaleza humana 8, 17, 27-28, 55, 75, 146, 203, 207, 212, 214
necesidades básicas 58-59, 103
necesidades biológicas 56, 203, 207
necesidades derivadas 57-59
necesidades humanas 59-60, 203, 207, 211, 240-241, 243
neomarxismo 8, 96
noción de incrustación 57, 60

O

objetividad de la ciencia 8
objetivistas 154-155, 194
observación participante 7, 9, 11-12, 45, 55, 138, 143-146, 148, 150, 152, 156-157, 159-160, 162, 164, 166, 168, 170, 173, 175-178, 180, 184, 186-187, 191-193, 195, 198, 200
Occidente 8, 10-11, 14-15, 18, 39, 60, 69, 89, 95-96, 104, 129
Oceanía 9
Origen del hombre 27
otredad cultural 7, 182

P

paradigma 9, 34-37, 40-42, 44, 104, 110, 112, 253
parentesco 14, 16-17, 41, 61-62, 65-66, 71-74, 89, 101-102, 104, 113, 149, 172-173, 188, 197, 200, 223, 240, 249, 254
particular 7-9, 11, 15, 19-20, 24, 27, 31, 34-37, 41-45, 49, 51-52, 55, 66-67, 70-71, 75, 82, 89-92, 95-96, 102-103, 106, 110, 114-116, 121-122, 126, 129-130, 136-137, 141, 146, 151-152, 156, 169, 179, 181-182, 186-188, 190-192, 197, 200, 203-204, 210-214, 217, 225-226, 229-230, 234, 237, 240-241, 243, 247-248, 253
particularismo histórico 9
pensamiento 11, 15, 17, 21-24, 26, 31, 35, 40, 46-47, 53, 62, 70, 92, 106, 113, 117, 129, 134, 143, 146, 189, 203, 208, 210, 218, 231-232, 256-257
poder cultural 100, 215
poder simbólico 97, 99-100, 104, 113, 220, 232
política 10, 12, 14-15, 18, 21, 23-25, 37, 39, 42-44, 60, 70, 76, 90, 95, 98-101, 103-111, 114, 116-117, 119, 121-122, 126-134, 137-139, 144, 155-156, 163, 169, 172, 174, 187, 189-191, 205, 216, 235-237, 245, 248-249, 254, 256-258
prácticas 10, 12, 28, 59, 63, 68, 82, 90, 92, 97, 99-100, 115, 128, 131-133, 137, 155-159, 174, 181, 195, 197, 217-220, 226, 229-231, 234, 245, 247-248, 250, 253, 257
prácticas sociales 156-157, 195, 197, 229, 248
prestaciones recíprocas 114
proceso 8, 10-12, 20-21, 26-30, 33-37, 40-46, 50, 52-53, 57, 62, 67, 69-70, 89-91, 95-96, 98-100, 103, 107, 110, 113-115, 117, 123, 126-127, 130-139, 147, 149, 153-154, 156-157, 161, 163, 168, 175, 177, 189-190, 192, 197, 203-204, 206, 208-211, 214, 223-227, 229-230, 239-240, 242, 245-246, 252-253, 255-258
procesos de descolonización 95
producción 13, 21, 36, 38, 46, 50, 53, 56-58, 63, 66, 88, 97-104, 106, 111-115, 123-124, 126-127, 130, 135-136, 143, 156, 158-159, 161, 163-164, 168, 172, 190-192, 195-197, 203-207, 209, 211-218, 220, 222, 224, 226-232, 239, 245-246, 248, 250, 252-253, 255-258, 260-261
producción de sentido 99, 102, 215
producción social 106, 126, 158, 255
prohibición del incesto 62-66, 74
proletariado 97-98
propiedad 20, 28, 30-31, 48-49, 66-67, 69, 71-72, 85-86, 91, 97, 99, 106-107, 115, 119, 126, 149, 156, 159, 205-208, 212, 223, 229, 235, 256
propiedad privada 49, 97, 106
psicología 16, 83, 184, 194, 200-201

R

racionalidad 14-15, 60, 129, 182, 204, 208-210, 229, 231, 236, 240, 250, 255-257
racismo 128, 134, 139, 200
raza 25, 28, 51, 53, 59, 67, 81-82, 84, 91, 117, 121, 133-134, 136-137, 139, 150-151, 188-190, 197, 251, 255
reciprocidad 107, 245-246, 253

recursos 23, 43, 56, 91, 99, 105-109, 111, 113-114, 117-118, 122, 124, 131-132, 137, 157-159, 164, 166, 203, 206-209, 235, 247-250, 253, 257
reglas 8, 17, 28, 61-62, 64-65, 67, 72, 81, 105, 111-112, 117, 131, 143-144, 155, 157-160, 172, 175, 177, 181, 197, 199-201, 204, 217, 222-223, 231, 237, 258
relaciones asimétricas 106-108, 131, 252
relaciones de alianza 101
relaciones de desigualdad 11, 71
relaciones de dominación 96, 103-104, 112, 217, 254-255
relaciones de explotación 97, 113-114, 217
relaciones de filiación 101
relaciones de parentesco 101, 104, 113
relaciones sociales de producción 114, 215
relativismo cultural 66, 68, 96, 145
religión 8, 58, 60, 114, 137, 249
representaciones 12, 72, 84, 88, 98, 102, 113, 183, 220, 235
representaciones colectivas 88
representaciones sociales 220
reproducción 56-58, 63, 66, 98, 100, 102-103, 106, 111-113, 124, 156, 158-159, 161, 190-191, 195-197, 203-204, 209, 211, 215-218, 222, 224, 226, 230, 239, 245-246, 248, 250, 252-253, 255, 257, 260-261
revolución 8, 24-26, 33-37, 40, 45, 97, 126-127
revolución científica 33-37, 40, 45
rituales 17, 58, 88, 110-111, 113-114, 138, 174, 197, 223, 225-226, 235, 257

S

Sahlins 17, 42, 47, 136-137, 207, 226
salvajismo 14-15, 26, 29, 50-52, 69
selección natural 26-27
sentido común 12, 31, 34, 36, 67, 99, 137, 139, 180, 219, 245, 255
significación 25, 64, 70, 82, 121, 123-124, 128, 130, 146, 154, 157, 159, 174-175, 201, 204, 226, 235-237, 257
significado 16-17, 19, 39-40, 43, 70, 80, 85, 89, 99, 102, 106, 115, 122, 124, 128-137, 139, 146-148, 152, 157, 179, 182, 195-196, 199, 205, 207-208, 210, 216, 223-226, 232, 235, 256-257
signos 15, 61-62, 121, 130, 147-148, 195, 236, 241, 256
simbolismo 56, 183
símbolos 71, 88, 113, 130-132, 136, 147, 204, 227, 244
sistema 9, 11-12, 25, 37-38, 48, 61-63, 66, 68, 70-73, 81, 86, 88, 95, 98-103, 111, 113, 115-117, 120, 123-124, 126, 130, 132, 135-136, 138, 143, 147, 149, 151-152, 154, 156, 159, 166, 172-174, 176-177, 181, 184, 189, 196, 199-200, 204-205, 207, 209-210, 212, 218, 220, 223-225, 227, 230-231, 238, 240-241, 243, 247, 253, 255, 258
situación colonial 95-96, 103
sociedad 11-12, 15, 17-20, 22, 24, 27-28, 31-33, 41, 44-46, 49-50, 52-53, 55, 61-65, 67-70, 72-73, 82, 88, 91, 95-104, 110-117, 121, 123, 125-130, 133, 137-138, 144-145, 153-156, 158-160, 169, 177-178, 186, 190-191, 194-195, 197, 199, 204-213, 215-216, 219, 222, 227, 231-232, 234-243, 245, 247, 255-258, 261
sociedad industrial 18, 31-32
sociedad primitiva 27, 33, 61
sociedad sin clases 110, 112
sociedades primitivas 8, 10-12, 114
sociología 8, 12, 16, 24, 39, 42-44, 194-195, 218, 221, 254, 256
superestructura 43, 98, 100-102, 214, 216-217
supervivencia 29, 57, 60, 64, 77, 79, 124, 138, 236

T

tecnología 17, 22, 37, 88-92, 135, 138, 227, 258
teoría antropológica 33-34, 45, 152-153
totalidad cultural 20
totalidad social 97-98, 100, 102, 216
trabajo 7-9, 18, 21, 25, 27, 30-31, 38, 40, 43, 46, 50, 52-53, 55, 66, 68, 71-72, 77, 81, 85, 90, 97, 101, 107, 113-115, 119, 121, 123, 126, 136-138, 143-146, 148-150, 153-155, 161-163, 166-168, 172-173, 175-177, 179, 181, 184, 186-191, 195, 197, 199-200, 205-208, 211, 215-216, 219, 225, 232, 234, 242, 245-247, 249-257, 261
trabajo de campo 9, 21, 41-42, 55, 117, 131, 137-138, 144-145, 155, 162-163, 168, 173, 175-176, 225
tradición 20, 22, 26, 39-41, 45, 53, 56-58, 62-63, 128, 165, 173, 201, 223, 229, 232, 245
Tylor 26-27, 29, 31, 39-40, 43, 47, 129, 141, 146, 168

U

unidad psicobiológica 28-29, 103
universal 11, 20, 27, 30, 64, 66, 75, 146, 172, 209, 241

V

valor de cambio 204-205
valor de uso 204-205
valor simbólico 215, 250
variación genética 27

W

Williams 99, 104, 128, 133, 141, 216, 221